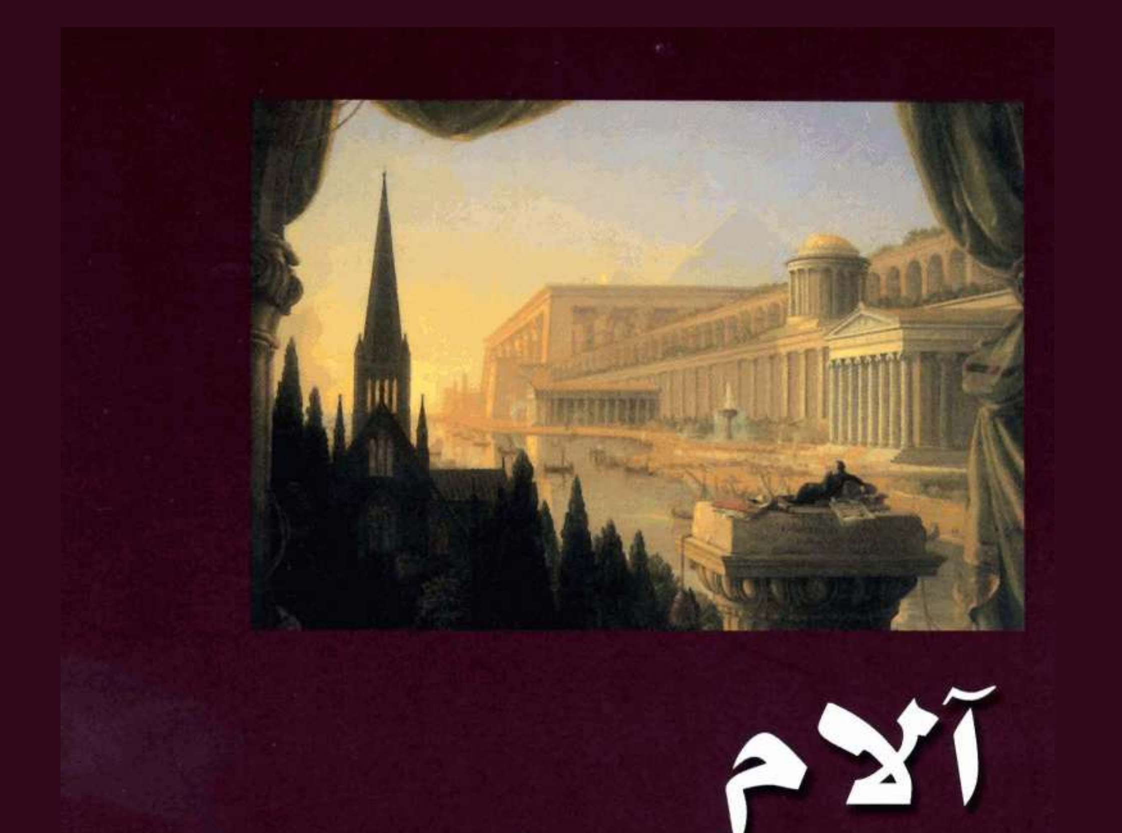


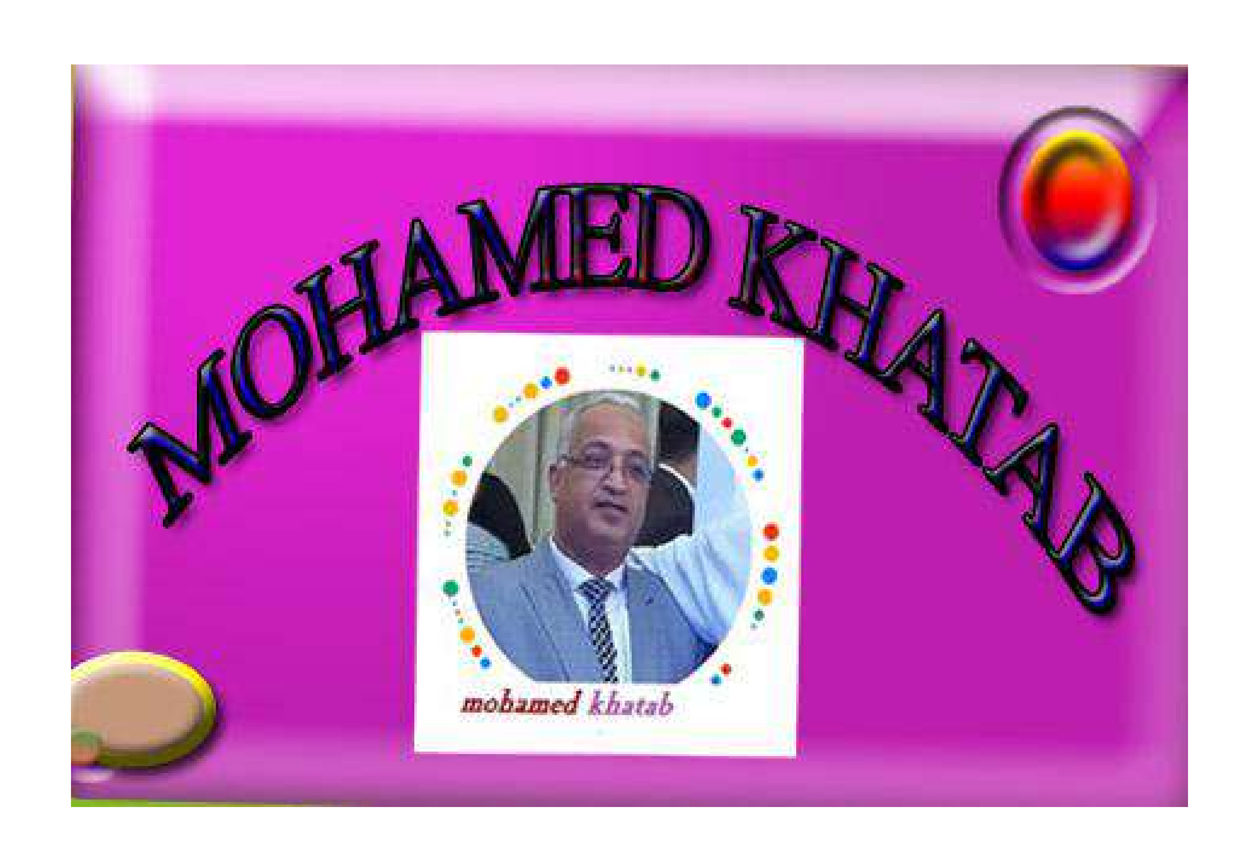
آلام العقل الغربي

فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم

ريتشارد تارناس

نقله إلى العربية

فاضل جتكر



آلام العقل الغربي

آلام العقل الغربي

فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم

تأليف
ريتشـارد تارنـاس

نقله إلى العربية
فاضل جتكر

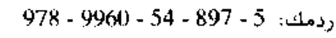


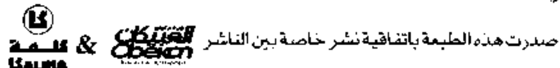


الطبعة العربية الأولى

1431هـ 2010 م

ردمك: 5 - 897 - 54 - 9960 - 978



صدرت هذه الطبعة باتفاقية نشر خاصة بين الناشر  & 

كلمة:

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث Kalima كلمة غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما تعبر آراء الكتاب عن مؤلفها.

ص. ب: 2380 أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

هاتف: 6314468 2 971 + فاكس: 6314462 2 971+

www.Kalima.ae



المملكة العربية السعودية - شارع العليا العام - جنوب برج المملكة - عمارة الموسى للمكاتب

هاتف: 2937574 – 2937581 فاكس: 2937588 ص. ب: 67622 الرمز: 11517

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الإنجليزي لكتاب:

The Passion of the Western Mind

Richard Tarnas

امتياز التوزيع شركة مكتبة العبيكان

المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة

هاتف: 4160018 – 4654424 فاكس: 4650129 ص. ب: 62807 الرمز: 11595

إطراء من جملة ما قيل إطراءً لهذا الكتاب

«أفضل تاريخ قرأته حتى الآن عن الفكر الغربي... شُغل معلمين»

روبرت ايه ماكديرموت

رئيس قسم الفلسفة

كلية باروخ، جامعة مدينة نيويورك

«إنجاز بحثي خارق. لا يكتفي بوضع الفكر الغربي في سياقه، بل يستحضر رؤى ثاقبة جديدة تخص تطور نمط تفكيرنا ومستقبل المشروع الإنساني من ألفه إلى يائه».

جون إي ماك

أستاذ الطب النفسي، معهد طب هارفارد

مؤلف **أمير فوضانا وسيمياء البقاء**

الفائز بجائزة بولتزر

«إنها المعالجة الأكثر إبداعاً وشمولاً لتاريخ الفكر الغربي، حسب علمي... إنه كتاب عظيم حقاً، مأثرة».

ستانسلاف غروف

أستاذ علم النفس

معهد كاليفورنيا للدراسات المتكاملة

مؤلف **ميادين اللاوعي الإنساني**

وما بعد الدماغ

«غرقت في بحر نشوة المتعة والحفز الفكريين اللذين وفرهما لي الكتاب من أوله إلى آخره. وما إن وصلت إلى النهاية، حتى وجدتني راغباً في إعادة الكرّة من جديد... لقد أضفتُ هذا السفر إلى مجموعة صغيرة من الكتب -نحو عشرة مجلدات، منها

قاموسي، الكتاب المقدس إلخ- التي تحتل مكاناً دائماً لها على طاولتي... إنه كتاب كامل، دون أي هفوة. ما من إطراء سيكون مسرفاً».

كنث رِنغ

أستاذ علم النفس، جامعة كنتيكت

مؤلف مشروع أوميغا

«ضربة معلم في عالم الفكر تقدم صورة شاملة بالغة الروعة لمسيرة تطور النظرة الغربية إلى العالم بصيغة قابلة للفهم. وحدها خلاصة عقل ما بعد الحداثة تساوي ثمن الكتاب».

ستانلي كربنر

أستاذ علم النفس

معهد سيبروك

«عمل تطلّب قدراً كبيراً من المغامرة والجرأة الفكرية».

غاري ليخمان

بودي تري ريفيو

«يبقى كتاب آلام الفكر الغربي تأريخاً ناجحاً ومتقناً لجذور البحث الغربي وثماره على صعيد تحقيق الفهم بدءاً بإغريق ما قبل سقراط إلى يومنا هذا. وهو إلى ذلك تركيب قوي متعدد الطبقات نجح تحديداً في المزاوجة بين جملة الأبعاد الفلسفية، الروحية، والعلمية لذلك البحث، كما في التنبؤ عن تحولاته الوشيكة ... إنه عمل فني عظيم، وتنوير أصيل».

هاريسون شبرد

ذا هلينيك جورنال

«نجح [تارناس] في جمع آلاف الحقائق وإذابتها في بوتقة فكرية مذهلة بروعتها، مقدماً إياها في نص نثري بلغ مرتبة الكمال».

جورج فويرشتاين، **سبكتروم ريفيو**

«إحاطـة فكرية شاملة لانبثـاق الفكر الإنساني وتطوره منـذ أقدم الأزمان، وحتى اليـوم... بهـذا المجلد قطـع ريتشـارد تارناس شوطاً بعيـداً على طريـق فرض نفسه موسوعياً حديثاً».

ذا نيو إنجلند ريفيو أوف بوكس

«ناجح نجاحاً باهراً.... قراءة شديدة الإثارة، حارقة للصفحات».

روبرت كرافت

ذا كوست

«متقن التنظيم على نحـوٍ استثنائي... كتابة بالغة الجودة... وفوق كل شيء زاخر برؤى تنطلق مثل أسهم نارية صغيرة مزيغة للأبصار من بين كلمات النص... وطابعه التعددي المعرفي المميز يلقي بظلال الشك على مبدأ تقسيم المعرفة إلى اختصاصات، ولعـل هذا هو الإنجاز الأكبر للقصة ومدى أهميتها: يتركز الاهتمام، لا على الأشجار بل على الغابة كلها... [يشتمل الكتاب] على أكثر روايات قصة تاريخ المسيحية المبكرة التي قرأتها إيجازاً وإقناعاً».

ديفيد إل. ملر

أستاذ الأديان، جامعة سيراكوز

مؤلف كتاب الشِّرك الجديد

«يتمتـع ريتشارد تارناس بأسلوب بالغ اليسـر والشفافية إلى حد الإدهاش، وكتاب آلام العقـل الغربي يتحـرك بسهولة في زحمة قضايا معقدة دون التضحية بمثقال ذرة من تعقيدها».

جفري هارت

ناشيونال ريفيو

«نحن أمام تفسير جديد يساعدنا على فهم التاريخ، والثقافة، والإنسانية بالذات... ياله من مستوى لا يعرف معنى المساومة من الوضوح، والاتساع، والبساطة!».

كيفان بروزنيك

ذا إنر دور

«على الحافة القاطعة للتفكير حقاً».

مركز هارفارد للدراسات السيكولوجية
في العصر النووي

«مغامـرة فكرية: هذه النتيجة المتحدية تسلّط أضـواء ساطعة على أفكار مركزية بالنسبة إلى النظرة الحديثة».

بَبْليشرز ويكلي

«بعبقريـة صارخة يقدم ملحمة حشد مـن القضايا المتصارعة حول العقل والمادة، حـول الإيمان والرشد، حول الكوزمولوجيـا والعلم، حول الحرية والحتمية... إنه دليل أساسي يرشد إلى الحكمة الدائمة لفلاسفة الماضي».

جوزيف إف. كبلر
ذا سياتل تايمز/ بوست إنتلجنسر

«مـن معايير نجاحه إنه يتـم الآن سماع أصداء تلك الأجـزاء المألوفة من القصة مشحونة بقدرٍ جديد ومعمق من المعنى على أصعدة الطابع، والتعقيد، والتناقض».

يوجين فونتينل
كروس كرنتس

«يقوم ريتشارد تارناس بمخاطبة حالتنا، بوصفنا بشراً موجودين على قيد الحياة في نهايـة القـرن العشريـن... لقد نجح تارناس في حشد كميات مرعبـة وهائلة من المعطيـات، ولكنه يعفينا في الوقت نفسه من التشويش الـذي من شأن هذه المعرفة أن تحدثـه في عقولنا. كيف يتمكن من تحقيق ذلك؟ لا يفاتحنا في المقام الأول عن الأمور التـي تمكّن عقلُه من التقاطهـا، بل عن الأشياء التي تمكّنت مـن الإمساك بعقله هو. وهكذا فإن روايته لا تلبث أن تنجح في اقتناص عقل القارئ أيضاً».

ديفيد يتايندل - راست
أحد مؤلفي الانتماء إلى الكون

«يــا له من كتاب عظيــم!... كتاب مفعم حماســة عن التاريخ، وعــن نشوة الفكر، وعــن علاقة الفكر بلغز الحياة. وعبقريــة الكتاب تكمن في حرفيته العالية، وشجاعته الواضحة التي يجب ألا نغفل عنها».

والتر آر. كرستي

كريزاليس

«مــن الصعب المبالغة في إطراء مــا أنجزه تارناس... لقد أنتج لـ «حشود المرتبكين التائهــين دليــلاً» مطلوباً بإلحاح شديــد، وخارطة شاملة، ولكنها سهلــة التناول لعالم تاريخ الغرب الفكري الباعث على الحيرة».

سيان إم. كيلي

ذا سان فرانسيسكو يونغ إنستتيوت لايبراري جورنال

«رواية تاريخية مقنعة لقصة نظرة الغرب المتطورة إلى العالم – عقل الغرب وروحه – كما تتجلى في التفاعل المحوري بين الفلسفة، والدين، والعلم... [مكتوبة] بالانطلاق من رؤية وبصيرة سيكولوجي ورهافة فن روائي محترف».

كايث ثومبسون

أوتني ريدر

«يبقــى تارناس أحد أولئك النادرين القيمين الذين يرقون إلى مستوى رؤية عميقة وباقيــة قائمــة على أساس متــين من الدراســة، والتوازن، والجهــد المتواصل المطلوب لإبداع شيء يرقى إلى مستوى تغيير العالم».

رين بتلر

كومون غراوند

«ليس أقل من أي مشروع إنساني آخر قرباً من مستوى الكمال».

دين جوهان

مؤلف جسد أيوب

إلى هيثر*

* هيثر مالكولم تارناس هي زوج المؤلف، وقد أتى على ذكرها في باب كلمة الشكر، ممتدحاً بصيرتها التحريرية النافذة، وأسئلتها المتعمقة، وأحكامها الحساسة جداً.

المحتويات



تمهيد

يقدم هذا الكتاب سيرة موجزة لتاريخ نظرة الغرب إلى العالم، من صيغتها الإغريقية القديمة إلى صيغتها فيما بعد الحداثة. وقد بقي هدفي متركزاً على توفير رواية متماسكة لقصة تطور العقل الغربي وإدراكه المتغير للواقع، في حدود مجلد واحد. ثمة تقدم حديث على جبهات عديدة -في الفلسفة، وعلم نفس الأعماق (التحليل النفسي)، والدراسات الدينية، وتاريخ العلوم- ومن ثم قام الكتاب بتسليط أضواء جديدة على هذا التقدم الملحوظ. والمادة التاريخية المقدمة هنا شديدة التأثر وعظيمة الغنى بأشكال هذا التقدم، وفي نهاية السرد استندت إلى هذه المادة؛ لطرح وجهة نظر جديدة لفهم التاريخ الفكري والروحي لثقافتنا.

هذه الأيام نسمع الكثير عن انهيار التراث الغربي، من حيث انحطاط التعليم الليبرالي، ومن ثم فالغياب الخطر لأي أساس ثقافي مؤهل لمصارعة المشكلات الحديثة. صحيح أن مثل هذه الهواجس تعكس خوفاً وحنيناً إلى الماضي في مواجهة عالم دائب على التغير جذرياً من ناحية، ولكنها، تعكس أيضاً، من ناحية أخرى، حاجة حقيقية، وذلك العدد المتزايد من الرجال والنساء الذين يعترفون بمثل هذه الحاجة هم الذين يخاطبهم هذا الكتاب. كيف وصل العالم الحديث إلى وضعه الحالي؟ كيف نجح العقل الحديث في الوصول إلى جملة تلك الأفكار الأساسية والمبادئ العملية التي تمارس كل هذا التأثير العميق في عالم اليوم؟ هذان هما السؤالان الملحان اللذان يواجهان عصرنا، ومن أجل مقاربتهما لا بد لنا من إعادة طمس جذورنا، لا من منطلق الاحترام اللانقدي لآراء العصور الغابرة وقيمها، بل من أجل اكتشاف الجذور التاريخية لحقبتنا واستيعابها، بالأحرى. فنحن لا نستطيع -في اعتقادي- أن نحلم باكتساب الفهم الذاتي الضروري للتعامل مع مأزقنا الراهنة ما لم نبادر إلى استحضار المنابع الأعمق لعالمنا ونظرتنا العالمية الحاليين. وهكذا يكون التاريخ الغربي الثقافي والفكري قادراً على أن يشكل نوعاً من المرحلة التعليمية الإعدادية فيما يخص جملة التحديات التي تواجهنا جميعاً. لقد علقتُ أملاً على أن أكون قادراً – من

خلال هذا الكتاب - على جعل جزءٍ أساسي من ذلك التاريخ أقرب منالاً بالنسبة إلى القارئ العادي.

غير أنني كنت أيضاً حريصاً ببساطة على سرد قصة آمنْتُ بجدوى سردها. فتاريخ الثقافة الغربية طالما بدا منطوياً على جملة آليات، وآفاق، وجماليات دراما ملحمية عظيمة: ثمة اليونان القديمة والكلاسيكية، وثمة الحقبة الهلينستية، وروما الأمبراطورية، وثمة الديانة اليهودية وانبثاق المسيحية، وثمة الكنيسة الكاثوليكية والعصور الوسطى، وثمة عصر النهضة، والإصلاح الديني، والثورة العلمية، والتنوير والرومنتيكية، قِدَماً حتى الوصول إلى زماننا الملزم الخاص. ظلت محاولة العقل الغربي المستدامة، والكاسحة والمهيبة، الرامية إلى إدراك طبيعة الواقع، متميزة بحشد من الصراعات الدرامية المثيرة والحلول المذهلة، من تاليس وفيثاغورث إلى أفلاطون وأرسطو، من كلمنت وبويثيوس إلى الإكويني وأوكم، من الخروج وبطليموس إلى كوبرنيك ونيوتن، من بيكون وديكارت إلى كانط وهيغل، ومن جميع هؤلاء إلى داروِن، وآينشتاين، وفرويد، ومَنْ بعدهم. معركة الأفكار الطويلة تلك المعروفة باسم «المدرسة الغربية» ظلت دائبة على استثارة المغامرة التي نحمل محصلتها وعاقبتها في دواخلنا جميعاً. ثمة بطولة ملحمية أشعت من النضالات الشخصية لكل من سقراط، وبولس وأوغسطين، ولوثر وغاليليو، ومن ذلك النضال الثقافي الأوسع الذي خاضه هؤلاء وآخرون كثيرون من الأبطال الأقل بروزاً، كانت هي التي دفعت الغرب في مساره غير العادي. إننا بصدد تراجيديا بلغت الأوج، وهناك شيء ما وراء أكمة التراجيديا.

تقوم الرواية الآتية بتعقب مسيرة تطور وجهات النظر العالمية الكبرى لتيار الثقافة الغربية الرئيس، مركزة على المجال الحاسم للتفاعل بين الفلسفة، والدين، والعلم. قد يصح ما قالته فيرجينيا وولف عن الأعمال الأدبية العظيمة على وجهات النظر العالمية الكبرى أيضاً: «لا يكمن نجاح عيون الأدب، على ما يبدو، في خلوها من الأخطاء -فنحن نتحمل أفدح الأخطاء فيها جميعاً بالفعل- بل في قدرتها الهائلة على إقناع عقل بات متمكناً تماماً من منظوره». وهدفي في هذه الصفحات يتمثل في

إنطـاق كل منظور تمكن منه العقل الغربي في مسار تطوره، وبالتعامل مع كل منها من منطلقاته الخاصة. لم أفترض أي أولوية خاصة لأي تصور محدد للواقع، بما في ذلك تصورنـا الحالي (الذي هو تعددي وفي حالة تغـير عميق). بل عزمت، بدلاً من ذلك، علـى مقاربة كل نظرة عالمية بالـروح التي يمكنني اعتمادهـا في مقاربة أي عمل فني استثنائـي نفسها، محاولاً أن أفهـم وأتذوق، وأن أختبر نتائجـه الإنسانية، وأن أمكن معناه من التكشف.

يبـدو العقل الغربي اليوم متعرضاً لنوع من التحـول الدوري، تحول ربما بضخامة تضاهي أي تحول آخر في تاريخ حضارتنا. أعتقد أن ليس باستطاعتنا المشاركة بذكاء في ذلـك التحـول، إلا بمدى ما نكـون مطلعين تاريخياً. لا بد لـكل عصر من أن يتذكر تاريخـه من جديـد. لا بد لكل جيل من أن يعاين ويقلّب مـرة أخرى، من موقعه المميز الخاص، جملة الأفكار التي شكلت فهمه للعالم. ومهمتنا نحن ليست إلا أن نقوم بهذا من منظور أواخر القـرن العشرين المشحون بقدرٍ غني من التعقيد والتركيب. آمل أن يسهم هذا الكتاب في ذلك المسعى.

R. Tarnas آر تي.



العالم عميق:

أعمق من أن يستطيع النهار إدراكه

فريدريك نيتشه

هكذا تكلم زرادشت



مقدمة

إن كتابـاً يقوم باستكشاف تطور العقل الغربي يفرض شروطاً خاصة على كلٍّ من القارئ والكاتب؛ لأنه يطلب منا أن ندخل في أطر مرجعية تكون أحياناً مختلفة جذرياً عـن أطـر مرجعياتنا الخاصـة. ومثل هذا الكتـاب يستدعي نمطاً معينـاً من المرونة الفكريـة - خيالاً ميتافيزيقياً متعاطفاً، قدرة على رؤية العالم بعيون رجال ونساء من أزمـان أخرى. ومثل هذه الحالة الذهنيـة الأصلية المرنة يمكن السعي إليها، بالطبع، غـير أن بلوغها متعذر دائماً. ومع ذلك فإن من شأن التطلع إلى الإمساك بذلك المثل الأعلـى أن يكون الشرط المسبق الوحيد الأهم بالنسبة إلى مشروع كهذا. فما لم نكن قادريـن علـى إدراك وإنطاق عقائـد وفرضيات قويـة معينة لم نعد نراهـا نافذة أو جديرة بالدفاع، من منطلقاتها هي ودون تواطؤ -مثل القناعة التي كانت سائدة كونياً بـأن كوكب الأرض هو مركـز الكون الثابت، أو حتى النزوع الأكثر دواماً لدى مفكرين غربيـين إلى تصـور النوع البشري وتجسيده من منطلقـات ذكورية طاغية- سنخفق في فهـم الأسـس الفكرية والثقافية لفكرنـا نحن. لعل التحدي الدائـم الذي نواجهه هو الاستمـرار في الالتزام المخلص بالمادة التاريخية، مع تمكين منظورنا الحالي من إغنـاء، ولكـن دون تشويه، جملة الأفكار ووجهات النظـر العالمية المختلفة التي نعكف علـى معاينتها. مع عدم جواز الاستخفاف بذلك التحدي، فإننا اليوم -في اعتقادي- في وضـع أفضل علـى صعيد الاضطلاع بهـذه المهمة، متحلين بالقـدر الضروري من المرونـة الفكرية والخيالية، مقارنة، ربمـا بأي وقت آخر في الماضي، لأسباب لن تلبث أن تتجلى في فصول الكتاب اللاحقة.

جرى تنظيـم الرواية الآتية تاريخياً، من منطلق التسلسـل الزمني، وفقاً لوجهات النظـر العالمية الثـلاث المعطوفة على الأحقـاب الثلاث الرئيسة التـي جرى تمييزها تقليديـاً في تاريخ الغرب الثقـافي - الكلاسيكية، والقرون الوسطـى، والحديثة. ومن نافلـة القـول: إن أي تقسيم للتاريـخ إلى «أحقاب» و«وجهات نظـر عالمية» لا يستطيع، وحـده، أن ينصف التعقيد والتنوع الفعليين للفكـر الغربي خلال هذه القرون. غير أن

على المرء، كي يناقش مثل هذا الكم الهائل من المواد على نحو مثمر، أن يبادر أولاً إلى اعتماد بعض المبادئ التنظيمية المؤقتة. من قلب هذه العموميات الطاغية يمكننا، إذاً، أن نتناول، على نحوٍ أفضل جملة المضاعفات والملابسات الغامضة، وسلسلة النزاعات الداخلية والتغييرات غير المتوقعة التي لم تكف يوماً عن طبع تاريخ العقل الغربي بطابعها.

نبدأ مع الإغريق. فذلك العالم الهليني هو الذي أقدم، منذ نحو خمسة وعشرين قرناً، على استحداث ذلك الازدهار الثقافي الخارق الذي دشن فجر الحضارة الغربية. في ظل الوضوح والإبداع البدائيين الظاهريين، نجح قدماء الإغريق في تجهيز العقل الغربي، بما أثبت أنه معين أبدي للحصافة، وللإلهام، وللتجديد. فالعلوم الحديثة، ولاهوتيات القرون الوسطى، والنزعة الإنسانية الكلاسيكية، مثقلة جميعاً بديونهم وأفضالهم. لم يكن الفكر الإغريقي بالنسبة إلى كوبرنيك وكبلر، إلى أوغسطين والإكويني، أقل أهمية مما هو بالنسبة إلى كل من شيشرون وبترارك. ونمط تفكيرنا نحن مازال إغريقياً، حتى النخاع من حيث المنطق الذي يقوم عليه، إلى درجة أن علينا، قبل أن نتمكن من البدء بالتقاط طابع فكرنا بالذات، وبادئ ذي بدء، أن ننظر إلى طابع فكر الإغريقيين. فهؤلاء يبقون أساسيين بالنسبة إلينا: إنهم عشاق التعلم، والتجديد، والنقد وكثيفو الانخراط في أسرار الحياة ودهاليز الموت دائمو البحث عن النظام والمعنى، مع بقائهم في الوقت نفسه مسكونين بالشك إزاء المسلمات التقليدية. هؤلاء هم الإغريقيون الذين كانوا مطلقي قيم فكرية ذات أهمية اليوم تضاهي أهميتها في القرن الخامس قبل الميلاد. فلنتذكر، إذاً، أبطال التراث الفكري الأوائل هؤلاء.

الجزء الأول

نظرة الإغريق إلى العالم

لمقاربة ما كان مميزاً في رؤية معقدة ومتقلبة مثل رؤية اليونانيين، دعونا نبدأ بمعاينة إحدى أكثر مميزاتها إدهاشاً – ألا وهو نزوع مستديم، شديد التنوع، إلى تفسير العالم من منطلق مبادئ أنموذجية أصلية. وهذا النزوع بقي متجلياً عبر الثقافة الإغريقية من الملاحم الهوميرية وصاعداً – وإن لم يظهر بصيغة متقنة فلسفياً أولاً، إلا في بوتقة أثينا الفكرية في المدة الممتدة من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد ومنتصف القرن الرابع قبل الميلاد. بالارتباط مع شخصية سقراط، توافرت له هناك صياغته التأسيسية والتحديدية من بعض النواحي في محاورات أفلاطون. كان في أساسه نظرة إلى الكون، بوصفه تعبيراً منظماً لسلسلة معينة من الجواهر أو المبادئ الأولى المتعالية الأزلية، المتصورة بوصفها **أشكالاً، وأفكاراً**، وعموميات كونية، ومطلقات غير قابلة للتغير، وموروثات قديمة مقدسة، ونماذج أصلية. ومع أن هذه النظرة ارتدت عدداً من الأثواب المتمايزة، وبرغم وجود تيارات معاكسة ذات شأن لهذه الرؤية، فإن ما من شأنه أن يظهر هو أنه ليس سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وفيثاغورث قبلهم وأفلوطين بعدهم، فحسب، بل كلٌّ من هوميروس وهزيود، آيسخيلوس وسوفوكليس، في الحقيقة، دأبوا، جميعاً، على التعبير عن شيء أشبه برؤية مشتركة، عاكسة نزوعاً إغريقياً أنموذجياً إلى رؤية شموليات موضحة في زحمة فوضى الحياة.

صادرين عن هذه المنطلقات العريضة، ومتذكرين مدى عدم دقة مثل هذه العموميات، يمكننا أن نقول: إن الكون الإغريقي كان منظماً بفعل حشد من الجواهر الخالدة الكامنة في صلب الواقع الملموس، مضفية عليه شكلاً ومعنى. وقد اشتملت هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية على الأشكال الرياضية للهندسة والحساب، وعلى النقائض الكونية مثل النور والظلام، والذكر والأنثى، والحب والكره، والوحدة والتعدد، وعلى أشكال الإنسان (آنتروبوس) وسائر المخلوقات الحية الأخرى، وعلى

أفكار الخير، والجمال، والجدل، وغيرها من القيم الأخلاقية، المعنوية والجمالية المطلقة. وفي العقل الإغريقي ما قبل الفلسفي، كانت جملة هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية ترتدي ثوب التشخيصات الأسطورية مثل: إيروس، وكاوس، والسماء والأرض (أورانوس وغايا)، جنباً إلى جنب مع شخصيات أكثر اكتمالاً على صعيد الشخصنة مثل: زيوس، وبروميثيوس، وأفروديت. ومن هذا المنظور، فإن كل جانب من جوانب الوجود كان يجري تنميطه واختراقه بمثل هذه الأساسيات. وعلى الرغم من التدفق المستمر للظواهر في كل من العالم الخارجي والتجربة الداخلية، فقد كان ثمة، مع ذلك، بِنًى وجواهر ثابتة معينة قابلة للتمييز، بِنًى وجواهر شديدة التحديد والثبات إلى درجة الاعتقاد بامتلاكها واقعاً مستقلاً يخصها. إن هذين الثبات والاستقلال الواضحين هما الأساسان اللذان أقام عليهما أفلاطون ميتافيزيقيته (علم ما وراء الطبيعة عنده) من جهة ونظرية المعرفة لديه من جهة ثانية.

ولأن منظور الأنموذج الأصلي الملخص هنا يوفر محطة انطلاق مفيدة لولوج باب نظرة الإغريق العالمية، ولأن أفلاطون كان المنظّر والمسوّغ الأبرز لذلك المنظور، الذي كان فكره سيغدو الأساس الوحيد الأهم بالنسبة إلى تطور العقل الغربي، فإننا سنبدأ بمناقشة عقيدة المُثل الأفلاطونية (مثالية أفلاطون). أما في الفصول اللاحقة، فسوف نتابع التطور التاريخي للرؤيا الإغريقية ككل، وصولاً إلى تناول الديالكتيك (الجدل) المركّب والمعقد الذي كان يقود فكر أفلاطون، إضافةً إلى العواقب المترتبة عليه التي لم تكن أقل تركيباً وتعقيداً.

غير أن علينا، كي نقارب أفلاطون، أن نتذكر أسلوبه اللامنهجي، التجريبي في الكثير من الأحيان، بل وحتى الساخر في عرض فلسفته. لا بد لنا من أن نتذكر أيضاً الضبابيات الحتمية والمتعمَّدة غالباً دون شك المتأصلة في نمطه الأدبي المفضل، نمط الحوار الدرامي (المسرحي). أخيراً، علينا أن نحرص على استحضار مدى تنوع فكره ونموه خلال مدة زمنية امتدت نحو خمسين سنة. بهذه المواصفات، إذًا، قد نتمكن من بذل محاولة تجريبية لطرح مجموعة معينة من الأفكار والمبادئ البارزة المستوحاة من كتاباته. أما دليلنا الضمني في هذا المسعى التفسيري، فسيكون التراث أو التقليد

الأفلاطوني نفسه، ذلك التراث الذي دأب على صيانة وتطوير منظور فلسفي محدد عدّه ناشئاً مع أفلاطون.

بعد تأسيس ذلك الموقع المحوري داخل العقل الإغريقي، نستطيع التحرك إلى الخلف وإلى الأمام، رجوعاً إلى جملة التقاليد الأسطورية، وما قبل السقراطية المبكرة، ومن ثم قُدماً إلى أرسطوطاليس.

المثل الأنموذجية الأصلية

يدور ما قد فُهم عموماً بوصفه المذهب الأفلاطوني حول عقيدته الأساسية، حول الوجود المؤكد للأفكار أو المثل الأنموذجية الأصلية. وذلك التأكيد يتطلب تحوّلاً جزئياً، ولو عميقاً، عما غدا يشكل مقاربتنا الاعتيادية للواقع. ولفهم هذا التحول علينا أولاً أن نسأل: «ما العلاقة المحددة بين المُثل أو الأفكار الأفلاطونية والعالم التجريبي للواقع اليومي؟» حول هذا السؤال بالذات يقوم التصور كله. (كان أفلاطون يستخدم كلمتي فكر ومثال بمعنى واحد، كل منهما قابلة للحلول محل الأخرى. ثم انتقلت فكر إلى اللاتينية والإنجليزية، كما هي، فيما تمت ترجمة مثال إلى شكل «فورما» باللاتينية و«فورم» بالإنجليزية).

من الأساسي والحاسم بالنسبة إلى الفهم الأفلاطوني أن تكون هذه المُثل أولية، في حين ليست الأشياء المرئية للواقع المألوف إلا مشتقاتها المباشرة. فالمُثل الأفلاطونية ليست تجريدات مفهومية يبتكرها عقل الإنسان عبر التعميم عن طائفة من البنود المفردة، بل تكون - بالأحرى - ذات صفة وجودية، وعلى درجة من الواقع، متفوقة على نظيرتها في العالم الملموس. والنماذج الأصلية الأفلاطونية تشكل العالم وتتجاوزه، أو تقف خلفه أيضاً. تتجلى داخل الزمن، غير أنها خالدة في الوقت نفسه. إنها تؤسس لجوهر الأشياء المحجوبة.

تقول تعاليم أفلاطون: إن ما يُدرك بوصفه شيئاً محدداً في العالم يمكن فهمه على أفضل نحو، بوصفه تعبيراً ملموساً عن فكرة أكثر أساسية، أنموذجاً أصلياً يمنح ذلك الشيء بنيته وحالته الخاصتين. فأي شيء محدد لا يظهر كنهه إلا بفضل الفكرة التي

تشي به. وهذا الشيء أو ذاك «جميل» إلى المدى المحدد الذي يكون فيه أنموذج الجمال الأصلي حاضراً فيه. وحين يقع أحدنا في الحب، فإن الجمال (أو أفروديت) هو الذي يعترف به أو يستسلم أمامه، مع بقاء المحبوب أداة الجمال أو وعاءه. يبقى العامل الجوهري في الحدث متمثلاً في الأنموذج الأصلي، وهذا المستوى هو الذي يحمل المعنى الأكثر عمقاً.

يمكن الاعتراض بالقول: إن هذه ليست هي الطريقة التي يعاش بها حدث من هذا النوع. فما يجذب المرء فعلاً ليس أنموذجاً أصلياً، بل شخص محدد، أو عمل فني ملموس، أو شيء جميل آخر. والجمال إن هو إلا إضافة إلى الخاص، لا جوهره. غير أن الأفلاطوني يجادل، قائلاً: إن هذا الاعتراض يستند إلى إدراك محدود للحدث. صحيح، كما يقول: إن أن الشخص العادي ليس واعياً على نحوٍ مباشر لأي مستوى أنموذجي أصلي، على الرغم من واقعيته، إلا أن أفلاطون وصف كيف يمكن لفيلسوف سبق له أن لاحظ عدداً كبيراً من الأشياء الجميلة، وأطال تأمل المسألة أن يلمح الجمال المطلق فجأة، الجمال نفسه، نقياً، سامياً، أبدياً وغير معطوف على أي شخص أو شيء محددين. إذ ذاك يتعرف الفيلسوف على المثال أو الفكرة الكامنة في سائر الظواهر الجميلة. إنه يميط اللثام عن الواقع الحقيقي القابع وراء المظهر. إذا كان شيء ما جميلاً، فإن السبب يعود إلى أنه «يشارك» في المثال المطلق للجمال.

ظل سقراط، أستاذ أفلاطون، دائباً على السعي إلى معرفة ما هو مشترك بين جميع الأفعال الفاضلة؛ بغية امتلاك القدرة على تقويم الكيفية التي يجب على المرء اعتمادها للتصرف في الحياة. ومما قاله: إن على المرء، إذا أراد اختيار أفعال خيرة، أن يعرف معنى «الخير»، بغض النظر عن أي ظروف أو ملابسات محددة. فتقويم شيء ما على أنه «أفضل» من شيء آخر يقوم على افتراض وجود خير مطلق يمكن مقارنة الخيرين النسبيين به، وإلا فإن كلمة «خير» لن تكون إلا كلمة ليس لمعناها أي أساس راسخ في الواقع، فتبقى أخلاق البشر مفتقرة إلى قاعدة آمنة. وبالمثل، فإن أي فعل يوصف بـ «العدل» من شأنه أن يكون أمراً نسبياً لفضيلة غير مؤكدة، ما لم يتوافر أساس مطلق ما لتقويم الأفعال على أنها عادلة أو ظالمة. وحين كان أولئك المنخرطون

في الحوار مع سقراط يتبنون مفاهيم شعبية للعدل والظلم، أو للخير والشر، فإن الأخير كان يخضعها لقدرٍ عميق من التحليل، ويبين أنها متعسفة، عشوائية، ملأى بالتناقضات الداخلية ودون أي سند ذي شأن. ولأن سقراط وأفلاطون كانا يؤمنان بأن معرفة الفضيلة ضرورية بالنسبة إلى أي شخص يريد أن يعيش حياة فاضلة، فإن المفاهيم الموضوعية الشاملة للعدالة والخير بدت ضرورية بالنسبة إلى أي أخلاق أصيلة وصادقة. ففي غياب ثوابت لا تقبل التغير، متعالية على تقلبات التقاليد البشرية والمؤسسات السياسية، لا يمكن للبشر أن يمتلكوا أي أساس راسخ لتأكيد القيم الحقيقية، مما يبقيهم عرضة لمخاطر نسبية منافية للأخلاق.

منطلقاً من مناقشة سقراط للعبارات الأخلاقية وبحثه عن التعريفات المطلقة، خلص أفلاطون إلى وضع نظرية شاملة للواقع. تماماً مثلما يكون الإنسان، بوصفه عنصراً أخلاقياً، بحاجة إلى فكرتي العدالة والخير؛ ليكون ناجحاً في إدارة حياته، فإن الإنسان، بوصفه عالماً، يكون بحاجة إلى أفكار مطلقة أخرى؛ ليفهم العالم، وكليات أخرى توفر إمكانية توحيد الفوضى، والتدفق، وجملة الأشياء المحسوسة المختلفة وجعلها قابلة للفهم. فمهمة الفيلسوف تحيط بكل من البعدين الأخلاقي والعلمي، والأفكار توفر أساساً لكليهما.

بدا واضحاً لأفلاطون أن تقاسم كثيرين لصفة مشتركة -مثل تقاسم جميع البشر للصفة «الإنسانية» أو جميع الأحجار البيضاء لصفة «البياض»- لا تكون مقصورة على حدث مادي محدد في المكان والزمان، إنها لا مادية متجاوزة حدود المكان والزمان، ومتعالية، وصولاً إلى تجلياتها الكثيرة. أي شيء محدد يمكن أن يكف عن الوجود، ولكن الصفة الشاملة التي ينطوي عليها ذلك الشيء تبقى. فما هو عام شامل كيان منفصل عما هو خاص، ولأنه فوق التغيير ولا يزول أبداً، يبقى متفوقاً في واقعه.

مرة قال أحد نقاد أفلاطون: «أرى جياداً، دون أن أرى أي خيلية» (نسبة إلى الخيل). فرد عليه أفلاطون: «ذلك لأنك تملك عينين دونما ذكاء». فالفرس النموذجي الأصلي الذي يضفي المثال، أو الشكل على سائر الخيل، واقع أكثر رسوخاً، في نظر أفلاطون، من الجياد أو الأفراس المحددة، التي ليست إلا تجليات معينة للفرس الأنموذج، إلا

تجسيدات لذلك المثال. ومن هنا فإن الأنموذج الأصلي ظاهر، لا أمام الحواس المادية المحدودة، وإن كانت الأخيرة قادرة على أن توحي وترشد، بمقدار ما يتجلى أمام العين الأكثر نفاذاً للروح، أمام ملكة العقل المتنورة. فالنماذج الأصلية تتكشف أكثر للإدراك الداخلي منها لنظيره الخارجي.

وهكـذا، فإن المنظور الأفلاطوني يطلب من الفيلسوف أن يعبر الخاص إلى العام، وينتقـل إلى الجوهـر فيمـا وراء المظهر. يقوم علـى افتراض ليس فقـط أن مثل هذه الرؤية ممكنة، بل إنها إلزامية لتحصيل المعرفة الحقيقية الصحيحة. يبقى أفلاطون حريصاً على تحويل انتباه الفيلسوف عما هو خارجي وملموس، وإبعاده عن أخذ الأمور بقيمتهـا الظاهرة، وتسليـط الضوء على ما هو «أعمق» و«داخلـي» بما يمكن المرء من «التنبـه» إلى مستوى أعمق من الواقع. إنه يؤكد أن الأشياء التي يدركها المرء بحواسه ليسـت بالفعـل إلا حالات متبلورة لجواهر أكثر أساسية، حـالات لا يمكن التقاطها إلا عن طريق عقل فاعل، نزاع إلى الحدس.

بقـي أفلاطون عميق الارتياب إزاء المعرفـة المكتسبة بالإدراكات الحسية؛ لأن مثل هـذه المعرفة دائمة التغيـر، ونسبية، وتخص كل فرد. نسمة ما قـد تكون ندية منعشة بالنسبـة إلى شخص معين، غير أن من شأنها أن تكون باردة على نحوٍ مزعج بالنسبة إلى آخـر. عصير معين يكون لذيذاً بالنسبة إلى شخص في حالة صحية، جيدة ولكنه مُـرّ ولاذع الطعـم بالنسبة إلى الشخص نفسه وهو مريض؛ لـذا فإن المعرفة المستندة إلى الحواس ليست إلا حكمـاً ذاتياً، ورأياً دائم التبدل والتقلب دون أي أساس مطلق. أما المعرفة الحقيقية فلا تكون ممكنة، بالمقابل، إلا من خلال نوع من الإدراك المباشر للمُثُل المتعاليـة، التي هي أبدية بعيـدة عن متناول الاضطـراب واللاكمال المهزوزين للمستوى المادي. ليست المعرفة المستمدة من الحواس سوى رأي، وهي عرضة للدحض من قبل أي معيار لا نسبي. فقط المعرفة المستمدة مباشرة من الأفكار تكون معصومة، وغير قابلة للدحض، ويمكن وصفها، على نحوٍ مبرر، بأنها معرفة حقيقية.

لا تعرف الحواس، مثلاً، معنى المساواة الحقيقية أو المطلقة، في أي من الأوقات؛ لأنه ليس هناك شيئان في هذا العالم يكونان متساويين تماماً مئة بالمئة من جميع النواحي، فهما يبقيان متساويين إلى هذا الحد أو ذاك، بقدرٍ أكبر أو أقل. ومع ذلك فإن ذكاء الإنسان يستطيع، بسبب فكرة المساواة المتعالية، إدراك المساواة المطلقة (التي لم يسبق له أن عرفها من قبل) على نحوٍ مستقل عن الحواس، ويستطيع، إذاً، استخدام عبارة «المساواة» والتعرف على سلسلة صفات قريبة من المساواة في العالم التجريبي. وبالمثل، ليس ثمة أي دوائر كاملة في الطبيعة، غير أن جميع أشباه الدوائر في الطبيعة تستمد «دائريتها» من الدائرة الأنموذجية الأصلية المثالية أو الكاملة، وهذا الواقع الأخير هو الذي يستند إليه ذكاء الإنسان من أجل التعرف على أي دوائر تجريبية. يصح الأمر أيضاً على الخير الكامل أو الجمال الكامل. فحين يتحدث المرء عن شيء ما «أجمل» أو «خير» [أكثر جودة] من شيء آخر، فإن مقارنته لا تستقيم إلا على خلفية معيار خفي للجمال أو الخير المطلقين، الجمال بالذات والخير نفسه. جميع الأشياء في العالم المحسوس ناقصة، نسبية، ودائمة التحول، أما معرفة الإنسان فتحتاج إلى المطلقات غير الموجودة، إلا على المستوى المتعالي للأفكار النقية وتلتمسها.

مضمر في تصور أفلاطون للأفكار هذا التمييز بين الكينونة والصيرورة. جميع الظواهر هي في عملية تحول لا نهائية من شيء إلى آخر، متغيرة نسبة إلى هذا الشخص أو ذاك، أو نسبة إلى الشخص نفسه في أوقات مختلفة. لا شيء في هذا العالم كائن؛ لأن كل شيء هو على الدوام في حالة صيرورة شيء آخر. غير أن شيئاً واحداً يتمتع فعلاً بكينونة حقيقية، متميزة عن الصيرورة المجردة، وهذا الشيء هو الفكرة، الواقع الراسخ الوحيد، ذلك الذي يبقى كامناً في تدفق الظواهر، ومحركاً، ومنظماً له. أي شيء محدد في العالم ليس بالفعل إلا مظهراً مقرراً على نحوٍ معقد. فالشيء المدرَك هو مكان تلاقي العديد من الأشكال أو المثل التي تتجلى في أوقات مختلفة في اختلاطات متباينة وعلى درجات مختلفة من الكثافة أو الحدة؛ لذا فإن عالم أفلاطون ليس ديناميكياً إلا من حيث كون كل الواقع الظاهري في حالة دائمة من الصيرورة والزوال، في حركة محكومة بالمشاركة المتحولة للأفكار. أما الواقع النهائي،

عـالم الأفكار، حيث تكمن الكينونة الحقيقية، لا الصيرورة المجردة، فيبقى بحد ذاته ثابتـاً دون تغيير وأبديـاً، وساكناً. في نظر أفلاطون، كانت علاقة الكينونة بالصيرورة متوازيـة على نحوٍ مباشر مع علاقة الحقيقة بالرأي، الأمر الذي يمكن إدراكه بالعقل المتنور على النقيض مما يمكن إدراكه عن طريق الحواس المادية.

ولأن المُثُـل أو الأشـكال تدوم، في حين أن تعبيراتهـا الملموسة تأتي وتذهب، تحضر وتغيـب، فإن من الممكن القول: إن المُثُل خالـدة، وشبيهة، إذًا، بالآلهة. فمع أن تجسداً معينـاً للحظة قد يموت ويفنى، فإن المثال أو الشكل الذي تجسد مؤقتاً في ذلك الشيء الخاص يواصل تجليه في أشياء ملموسة أخرى. جمال أي شخص يزول، أما أفروديت فبـاقٍ، فالجمال الأنموذجـي الأصلي أبدي، ليس هشاً أمام الزمـن العابر، ولا متأثراً بسرعـة زوال تجلياتـه الخاصة. إن الأشجـار المنفردة في العـالم الطبيعي لا تلبث أن تسقـط وتتفسـخ، في حين أن الشجـرة الأنموذجية الأصلية تواصـل تجليها في أشجار أخـرى، ومـن خلالها. قد يسقط شخصـ خيِّر ويقترف أفعالاً شريـرة، غير أن فكرة الخـير تصمد إلى الأبد. وهذه الفكرة الأنموذجيـة الأصلية تأتي إلى الكينونة وتخرج منهـا في حشد من الأشكال الملموسة، غير أنها تبقى في الوقت نفسه متعالية، بوصفها جوهراً أحادياً.

من الواضح أن استخدام أفلاطون لكلمة «فكرة» (وهي دالة باليونانية على الشكل، النمط، المثـال، الصفة الجوهرية، أو طبيعة الشيء) يختلف عن استخدامنا المعاصر لهـا. فحسب المفهوم الحديث العادي ليست الأفـكار إلا بِنًى ذهنية ذاتية تخص عقل الفـرد. أمـا أفلاطون فكان، على النقيض من ذلك، يعنـي شيئاً موجوداً ليس في وعي البشر وحسب، بل وخارجه أيضاً. فالأفكار الأفلاطونية موضوعية، ليست معتمدة على فكـر الإنسان، بل هي موجـودة بحد ذاتها كلياً. إنها أنمـاط كاملة متجذرة في طبيعة الأشياء بالذات. تكاد الفكرة الأفلاطونية أن تبدو كما لو لم تكن مجرد فكرة إنسانية، بـل فكرة الكـون، كياناً مثالياً قادراً على التجلي خارجيـاً في صيغة ملموسة ومرئية أو داخلياً، بوصفه مفهوماً في العقل البشري. إنها صورة أصلية أو جوهر شكلي قادر على التجلي بطرقٍ مختلفة وعلى مستويات متباينة وهو أساس الواقع نفسه.

وهكذا، فإن الأفكار هي العناصر الأساسية لكل من أي أونطولوجيا (نظرية وجود) أو أي إبستمولوجيا (نظرية معرفة): إنها تؤسس الجوهر القاعدي والواقع الأعمق للأشياء، كما تؤسس للأساليب التي تجعل معرفة إنسانية معينة ممكنة. إن الطائر طائر بفضل مشاركته في فكرة الطائر الأنموذجية الأصلية. وعقل الإنسان يستطيع معرفة أي طائر بفضل مشاركة العقل الخاصة في فكرة الطائر نفسها. واللون الأحمر لغرض ما هو أحمر؛ لأنه يشارك في الحمرة الأنموذجية الأصلية، وإدراك الإنسان يسجل الأحمر بفضل مشاركته في الفكرة نفسها. إن العقل البشري والكون منظمان وفقاً للبنى أو الجواهر الأنموذجية الأصلية نفسها، وذلك وحده هو السبب الكامن وراء كون الفهم الصحيح للأشياء ممكناً بالنسبة إلى الذكاء الإنساني.

كان المثال الأنموذجي للأفكار، بالنسبة إلى أفلاطون، متمثلاً في الرياضيات، حاذياً حذو الفيثاغورسيين، الذين كان على علاقة حميمة مع فلسفتهم، فقد فَهِم أفلاطون الكون المادي كوناً منظماً وفقاً للأفكار الرياضية القائمة على العدد (الحساب) والهندسة. إن الأفكار غير مرئية، لا تُدرك إلا بالذكاء، غير أنه من الممكن، مع ذلك اكتشاف حقيقة كونها الأسباب المكوِّنة والمنظِّمة لسائر الأشياء والمدركات المرئية تجريبياً. ولكن من المؤكد، مرة أخرى، أن التصور الأفلاطوني والفيثاغورسي لمبادئ التنظيم الرياضية للطبيعة كان، من حيث الجوهر، مختلفاً عن النظرة الحديثة المعتمَدة، فالدوائر، والمثلثات، والأعداد ليست حسب فهم أفلاطون، مجرد بنى شكلية أو كمية يفرضها عقل الإنسان على ظواهر الطبيعة، كما أنها ليست موجودة ميكانيكياً فقط في هذه الظواهر بوصفها حقيقة عجماء لكينونتها الملموسة. لعلها، بالأحرى، كيانات خارقة ومتعالية، موجودة على نحوٍ مستقل عن كل من الظواهر التي تنظمها من ناحية، والعقل الإنساني الذي يدركها من ناحية ثانية. وفي حين أن الظواهر الملموسة عابرة وناقصة، فإن الأفكار الرياضية الناظمة لتلك الظواهر كاملة، أبدية، لا تعرف معنى التغيير. تلك هي العقيدة الأفلاطونية الأساسية -العقيدة التي تقول بوجود نظام مطلقات خالد، أكثر عمقاً خلف الفوضى والعشوائية السطحيين للعالم الزمني- التي زُعِم أنها اهتدت في الرياضيات إلى تجلٍّ استثنائي الوضوح التصويري؛

لذا فإن تدريب العقل في حقل الرياضيات عدّه أفلاطون أساسياً بالنسبة إلى المشروع الفلسفي، ووفقاً للتقاليد كانت عبارة: «ممنوع الدخول لغير المطلعين على الهندسة» منقوشة على العتبة العليا لباب الأكاديمية.

يشكل الموقف الموصوف إلى الآن مقاربة منصفة لأكثر آراء أفلاطون تمييزاً فيما يخص الأفكار، بما فيها تلك المطروحة في أكثر حواراته شهرةً -الجمهورية، المأدبة (الندوة) (السمبوزيوم)، الفايدا، الفايدروس، التيمايوس، جنباً إلى جنب مع رسالته السابعة، وهي ربما رسالته الحقيقية الوحيدة الباقية. ومع ذلك فإن عدداً من الضبابيات والمفارقات والتناقضات بقيت دونما حل في مجمل مؤلفات أفلاطون. أحياناً يبدو أفلاطون رافعاً شأن ما هو مثالي فوق ما هو تجريبي إلى درجة أن جميع الأشياء الخاصة الملموسة تُفهم كما لو لم تكن سوى سلسلة من الهوامش والحواشي على صفحة الفكرة المتعالية، وفي أوقات أخرى يبدو مشدداً على النبل المتجذر في الأشياء المبدَعة، تحديداً لأنها تعبيرات متجسدة عما هو سماوي وأبدي. أما الدرجة التي يمكن للأفكار أن تبلغها في التعالي بدلاً من الحلول - سواء أكانت منفصلة كلياً عن الأشياء المحسوسة، مع بقاء الأخيرة مجرد تقليدات ناقصة، أم هي حاضرة بطريقة ما في أشياء محسوسة، مع مشاركة الأخيرة جوهرياً في طبيعة الأفكار - فلا يمكن حسمها من خلال الإشارات الكثيرة الواردة في الحوارات المختلفة. على العموم، يبدو أن فكر أفلاطون نضج، إنه تحرك نحو تفسير أكثر تعالياً. ومع ذلك فإن أفلاطون قام، في البارمانيدس، وهو ربما كُتب بعد أكثر الحوارات المذكورة من قبل، بطرح سلسلة طويلة من الحجج القوية المضادة لنظريته الخاصة، مسلطاً الضوء على أسئلة تخص طبيعة الأفكار - كم عدد أنواعها؟ ما العلاقة القائمة فيما بينها من جهة وبينها وبين العالم المحسوس من جهة ثانية؟ ما المعنى الدقيق لـ «المشاركة»؟ كيف تكون معرفة أنواع الأفكار ممكنة؟ - أسئلة ما لبثت أجوبتها أن أفضت إلى إثارة مشكلات وتضاربات بدت غير قابلة للحل. وبعض هذه الأسئلة، التي طرحها أفلاطون ربما من منطلق الحيوية الجدلية كما بدافع النقد الذاتي، الأساس الذي استند إليه فلاسفة لاحقون في اعتراضاتهم على نظرية الأفكار.

وبالمثل، فإن أفلاطون عكف في التياتيتوس على تحليل طبيعة المعرفة بحدة غير عادية ودون أي نتائج صارمة، بعيداً كلياً عن التلميح إلى نظرية الأفكار، بوصفها مخرجاً من المأزق المعرفي الذي صوره. أما في السفسطائي، فإن أفلاطون عطف الواقع ليس فقط على الأفكار، بل وعلى كل من التغيير، والحياة، والروح، والفهم. وفي أمكنة أخرى أشار إلى وجود طبقة مباشرة من الأشياء الرياضية بين الأفكار والمحسوسات. في مناسبات كثيرة وضع تسلسلاً تراتبياً للأفكار، إلا أن حوارات مختلفة أوحت بسلاسل تراتبية مغايرة، حيث قيم الخير، الواحد، الوجود، الحقيقة، أو الجمال تحتل بالتناوب مراتب عليا، متزامنة ومتداخلة أحياناً. من الواضح أن أفلاطون لم يقدم قط على بناء منظومة كاملة، كلية التماسك للأفكار، إلا أنه واضح أيضاً أن أفلاطون دأب، برغم جملة مسائله الخاصة غير المحلولة فيما يخص عقيدته المركزية، على معاينة نظرية الحق التي عُدّ غيابها حرماناً لكل من المعرفة البشرية والنشاط الأخلاقي من أي أساس. وهذه القناعة هي التي وفرت القاعدة الراسخة للمدرسة الأفلاطونية.

تلخيص: من وجهة النظر الأفلاطونية تبقى أساسيات الوجود متمثلة في الأفكار الأنموذجية الأصلية التي تؤلف البطانة غير الملموسة لكل ما هو ملموس. والبنية الحقيقية للعالم تتكشف لا للحواس، بل للعقل، (للذكاء) الذي يحقق في أسمى حالاته، صلة مباشرة مع الأفكار التي تحكم الواقع. إن المعرفة كلها تفترض مسبقاً وجود الأفكار، وملكوت النماذج الأصلية يتم النظر إليه هنا بوصفه الأساس الفعلي للواقع، الأساس الذي يحدد نظامه ويجعله في متناول المعرفة، بعيداً عن عده تجريداً غير واقعي أو صورة مجازية خيالية للعالم الملموس. وقد أعلن أفلاطون أن الممارسة المباشرة للأفكار المتعالية هي هدف الفيلسوف الأول ومآله النهائي من أجل بلوغ هذه الغاية.

الأفكار والآلهة

أكد أفلاطون في مؤلَّفه الأخير (القانون) أن جميع الأشياء (ملأى بالآلهة) في الحقيقة، ومن ثم فلا بد لنا هنا من أن نقارب غموضاً غريباً في طبيعة النماذج الأصلية -غموضاً مركزياً بالنسبة إلى الرؤية الإغريقية كلها- غموضاً انطوى

علـى الإيحاء بوجود علاقـة كامنة، عميقة بين مبـادئ حاكمة وكيانـات أسطورية. وعلـى الرغم من أن أفلاطون مال أحيانـاً إلى تفضيل صياغة أكثر تجريداً للنماذج الأصلية، كما هو الوضع مع الأفكار الرياضية، فإنه تحدث في أوقات أخرى من منطلق شخصيـات سماوية مما وراء الطبيعة، شخصيات أسطورية ذات مواقع رفيعة. وفي مناسبـات كثيرة، هناك في أسلوب سقراط في الحوارات الأفلاطونية نغمة هوميرية مميـزة، حيث تتم معالجة جملة من القضايـا الفلسفية والتاريخية المختلفة بصيغة شخصيات وحكايات أسطورية.

ثمة سخرية محكمة، جدية لعوب، تزين استخدام أفلاطون للأسطورة وتلونه، إلى درجـة لا يستطيع المرء معهـا أن يحدد بدقة المستوى الذي يريد أن يُفهم على أساسه. كثيراً ما مهد أفلاطون لجولاته الأسطورية بالخدعة الغامضة المتمثلة في الإعلان عن أن الأمـر (رواية محتملـة) أو أن (هذا أو شيء شديد الشبه به صحيح) تلك الخدعة المؤكَّدة من جهة والنأية بالنفس من جهة ثانية في الوقت نفسه. استناداً إلى سياق حوار محـدد من شأن كلمـات زيوس، أبولو، هيرا، آريس، أفروديـت، وما إليها أن تدل على شخصيات مجازيـة، وأنماط شخصيات، ومواقف نفسيـة، وأنماط تجارب، ومبادئ فلسفيـة، وجواهـر متعالية، ومصـادر إلهام شعـري أو اتصالات سماويـة، وعناصر تقـوى تقليديـة، وكيانات تتعـذر معرفتها، ومآثر غـير قابلة للزوال مـن صنع الخالق الأسمـى، وأجسام سماوية، وأسـس نظام كوني، أو حكام ومعلمـين للجنس البشري. إن آلهة أفلاطون، وهي أكـثر من مجرد استعارات أدبية، تتحدى التعريف والتحديد، إذ تضطلـع في أحد الحوارات بأدوار شخصيات خيالية في حكاية تعليمية وعظية، وفي آخـر تتحكم في واقع وجودي مؤكد. وفي أحيان غير قليلة تُوظَّف هذه النماذج الأصلية المشخصـة في أكثر اللحظات الفلسفية جدية، كما لو أن اللغة غير المشخصة للتجريد الميتافيزيقـي توقفـت عـن أن تكون مناسبـة عند التصـدي المباشر لجوهـر الأشياء الخارقة أو المقدسة.

ونحن نرى هذا مبينـاً على نحوٍ قابل للتذكر في المأدبة (الندوة) (السيمبوزيوم)، حيـث يُناقـش إيروس على أنـه القوة الطاغيـة على صعيـد الدوافـع البشرية. ففي

تتابع بديع لعدد من الخطب الجدلية الرشيقة يبادر الضيوف العديدون على مائدة أفلاطون العامرة بالفلسفة إلى وصف إيروس على أنه أنموذج مركب ومتعدد الأبعاد يتجلى، على المستوى المادي، في الغريزة الجنسية، ولكنه، على مستوى أعلى، يستثير حماسة الفيلسوف للجمال والحكمة الفكريين، ويبلغ الذروة في الرؤية الصوفية لما هو أبدي المنبع النهائي الأقصى للجمال كله. ومع ذلك، فإن ذلك المبدأ يتم تمثيله، من أول الحوار إلى آخره، من منطلقات تشخيصية وأسطورية، مع النظر إلى إيروس بوصفه رمز الحب، مع مبدأ الجمال مشاراً إليه على أنه أفروديت، مع العديد من الإشارات إلى شخصيات أسطورية أخرى مثل: ديونيسوس، وكرونوس، وأورفيوس، وأبولو. وكذلك فإن أفلاطون، في التيمايوس، حين يطرح وجهات نظره حول خلق الكون وبنائه، إنما يفعل ذلك من منطلقات أسطورية كلياً تقريباً. يتكرر الأمر في العديد من مناقشاته لطبيعة الروح ومصيرها (فايدو، غورياس، فايدروس، الجمهورية، القوانين). ثمة مواصفات شخصية محددة يتم عطفها، على نحوٍ منتظم، على آلهة محددين، كما في الفايدروس، حيث يعد الفيلسوف الذي يسعى إلى نيل الحكمة من أتباع زيوس، في حين يقال عن المحارب المستعد لإراقة الدماء في سبيل قضيته: إنه من حراس آرس. كثيراً ما لا يكون سوى القليل من الشك في أن أفلاطون يوظف الأسطورة مجازاً خالصاً، كما حين يدفع المعلم السفسطائي في البروتاغوراس إلى استخدام أسطورة بروميثيوس القديمة من أجل طرح وجهة نظر أنثروبولوجية، لا أكثر ولا أقل. فبسرقة النار من السماء، وتقديمها إلى البشر مع فنون حضارية أخرى، يشكل بروميثيوس رمزاً لخروج الإنسان العقلاني من رحم حالة أكثر بدائية. غير أن أفلاطون نفسه، في أوقات أخرى، يبدو غارقاً تماماً في البعد الأسطوري، كما حين يدفع سقراط، في الفيلبوس، إلى وصف منهجه الجدلي (الديالكتيكي) في تحليل عالم الأفكار على أنه (هبة من السماء أقحمها الإله. كما أرى، على البشر بيدي بروميثيوس جديد، مصحوبة بشعلة ضوء).

عبر التفلسف على هذا النحو، نجح أفلاطون في التعبير عن تزاوج فريد بين العقلانية الناشئة للفلسفة الهلينية والخيال الأسطوري الخصب للنفْس الإغريقية

القديمة، وإن تلك الرؤية الدينية البدائية الأصلية ذات جذور هندية أوروبية من جهة وشرق متوسطية من جهة ثانية، وتلك الجذور الممتدة عبر الألفية الثانية قبل الميلاد إلى العصور الحجرية الحديثة، وفرت القاعدة الأولمبية القائمة على تعدد الآلهة للعبادة، والفن، والشعر، والمسرح (الدراما) في الثقافة اليونانية القديمة. بين الميثولوجيات القديمة كانت الإغريقية استثنائية التعقيد، وغنية الإتقان، ومنهجية، مما مكنها من توفير تربة بالغة الخصوبة لتطور الفلسفة اليونانية نفسها، التي حملت آثاراً مميزة من أسلافها الأسطورية، ليس فقط في نشأتها، بل وفي أوجها الأفلاطوني. ومع ذلك، فإن ما جعل أفلاطون على هذه الدرجة من المحورية والمركزية في عملية تطور العقل اليوناني ليست لغة الأسطورة في حوارات أفلاطون وحسب، بل لعله النظير الوظيفي الكامن في حشد الآلهة والأفكار المضمر في قسم كبير من فكره. وقد علق اختصاصي الدراسات الكلاسيكية الأستاذ جون فنلي قائلاً: (تماماً مثلما يؤلف آلهة اليونان مجتمعين، برغم تباينهم في العبادة، تحليلاً للعالم - أثينا عقلاً، أبولو عشوائياً وزخرفة غير متوقعة، أفروديت نشاطاً جنسياً، ديونيسيوس تغييراً وإثارة، آرتميس طهراً وعفة، هيرا استقراراً وزواجاً، زيوس نظاماً مهيمناً على الجميع - تؤكد الأشكال أو المُثل الأفلاطونية وجودها المستقل، وجوداً شفافاً وأبدياً فوق أي مشاركة إنسانية عابرة فيها... كانت [الآلهة، كما المُثُل] جواهر الحياة التي كانت كل حياة فردية تكتسب معنى ومضموناً عبر تأملها)[1].

كثيراً ما كان أفلاطون ينتقد الشعراء على قيامهم بأنسنة الآلهة، غير أنه لم يكف عن تعليم نظامه الفلسفي الخاص عبر صياغات أسطورية مدهشة ذات مقاصد دينية مضمرة. وعلى الرغم من القيمة العالية التي كان يضفيها على الصرامة الفكرية، وعلى الرغم من انتقاداته الدوغمائية لكل من الشعر والفن في عقائده السياسية، فإن المغزى المميز الكامن في مقاطع كثيرة من الحوارات هو أن ملكة الخيال الشعرية والدينية على حدٍّ سواء، لم تكن أقل جدوى في السعي إلى امتلاك معرفة طبيعة العالم الجوهرية من أي مقاربة منطقية خالصة، بله تجريبية. غير أن تأثير رؤية أفلاطون في الحالة المضطربة والإشكالية لنظرة الإغريق العالمية كان ذا أهمية استثنائية

بالنسبة إلى بحثنا الحالي. فقد نجح أفلاطون، عبر الكلام عن الأفكار في صفحة، وعن الآلهة في أخرى بمثل هذه العبارات المتشابهة في حل عقد التوتر المركزي، وإن بصعوبة، ولكن بنتائج متوازنة ودائمة، في العقل اليوناني بين الأسطورة والعقل.

تطور العقل الإغريقي من هوميروس إلى أفلاطون

الرؤية الأسطورية

كانت الخلفية الدينية والأسطورية للفكر الإغريقي تعددية حتى النخاع، من حيث الطابع. فحين بدأت موجات متعاقبة من المحاربين البدائيين والهندوأوربيين الناطقين باليونانية تجتاح سواحل بحر إيجة نحو بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، كانوا محمَّلين مصطحبين بأساطيرهم الأبوية البطولية، برئاسة إله السماء العظيم زيوس، وعلى الرغم من أن أساطير الأمومة القديمة لدى المجتمعات الأصلية ما قبل الهلينية، بما فيها الحضارة المينوية عالية التطور التي كانت تعبد إحدى الإلهات في كريت، ما لبثت أن أُخضعت لديانة الغزاة الفاتحين، فإنها لم تُقمع كلياً. فآلهة الشمال الذكور عاشروا وتزوجوا الإلهات الجنوبيات القديمات، كما فعل زيوس مع هيرا، وهذا الخليط المركب الذي بات يشكل الهيكل الأولومبي، أسهم كثيراً في تأمين حيوية الأسطورة الإغريقية الكلاسيكية وحركيتها. يضاف إلى ذلك أن هذه التعددية في الموروث الهليني جرى التعبير عنها أيضاً في الثنائية المستمرة بين الديانة العامة الإغريقية، بمهرجاناتها الدينية وطقوسها الأهلية المتركزة على آلهة الأولمب، من ناحية، وديانات الألغاز ذات الشعبية الواسعة -الأورفية، الديونيسية، الأليوسية- التي كانت شعائرها الغريبة تقوم على جملة من التقاليد الدينية ما قبل اليونانية والمشرقية: شعائر الموت - البعث، تقديس الخصوبة الزراعية، وعبادة الإلهة الأم العظيمة من ناحية أخرى.

نظراً للسرية القائمة على القَسَم لدى ديانات الألغاز، فإن من الصعب الحكم، من وجهة النظر الحالية، على مدى الأهمية النسبية لمختلف أشكال العقيدة الدينية الهلينية بالنسبة إلى اليونانيين الأفراد. غير أن ما يبقى واضحاً، على أي حال، هو الصدى الأنموذجي الأصلي الطاغي للرؤية الإغريقية القديمة، معبراً عنه قبل كل

شـيء في القصيدتـين الملحميتـين التأسيسيتين للثقافـة اليونانية التـي وصلت إلينا، قصيدتـي الإليـاذة والأوديسة لهوميروس. هنـا، عند الفجر المضـيء للتراث الأدبي الغربي، تم التقاط الحساسية الأسطورية البدئية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُـرى وثيقة الارتبـاط بالملكوت الأبدي للآلهة ومغتنية بـه. فالرؤية الإغريقية القديمة كانـت تعكـس نوعاً من الوحدة الحقيقيـة بين الإدراك الحسي المباشـر والمعنى الأزلي، بـين الظرف الخاص والدراما الكونية، بين نشـاط الإنسان ودفع السماء. ثمة أشخاص تاريخيـون كانوا يعيشون بطـولات أسطورية في الحرب والترحـال، فيما كان الآلهة من الأولمب يراقبون سهل طروادة ويتدخلون في المعارك. فاستمتاع الأحاسيس بعالم مترامي الأطراف، عالم يزهو بالألوان والأحداث المثيرة لم يكن منفصلاً قط عن نوع من إدراك معنـى العـالم الذي كان منظماً من جهـة وأسطورياً من جهة ثانيـة. فالإحساس الحاد بالعالم المادي -بالبحار والجبال والصباحات، بالولائم والمعارك، بالأقواس، الخوذات، والعربـات- كان مشحونـاً ومخترقـاً بالحضـور الملموس للآلهة في الطبيعـة والمصير الإنساني. ومن المفارقات أن مباشرة الرؤية الهوميرية وحيويتها الندية كانتا مرتبطتين بفهم نظري افتراضياً للعالم الخاضع لحكم ميثولوجيا قديمة مهيبة.

حتـى القامة العالية لهوميروس نفسه كانـت تشي بمزاوجة، لا انفصام لها بين ما هـو فردي ومـا هو كوني شامل. فالقصائد الملحمية العظيمـة كانت نتاج روح جماعية أعظـم، وإبداعات خيال العنصر الهليني متوارثة، ومطوّرة، ومصفاة جيلاً بعد جيل، شاعـراً ملحمياً بعـد آخر. ومع ذلك، فإنـه في عمق أنماط الصياغـة المقررة للتقليد الشفهي التي حكمت تأليف الملاحم، كانت ثمة خصوصية شخصية لا يخطئها الذوق، فرديـة مرنة وعفوية أسلوب ورؤيـا. وهكذا فإن «هوميروس» كان، على نحو غامض، شاعراً إنسانياً فرداً من ناحية وتجسيداً جماعياً للذاكرة الإغريقية القديمة كلها من ناحية ثانية.

أمـا القيـم التي عبرت عنها ملاحم هوميروس، وهـي مؤلفة في القرن الثامن قبل الميـلاد تقريباً، فقد واصلت إلهام أجيـال متعاقبة من اليونانيين على امتداد العصور القديمـة، والشخصيـات الكثيرة في الهيـكل (البانثيون) الأولمبي مـا لبث، مرسومة

بمنهجيــة بعــد بعض الوقت في ثيوغونيا هزيــود، أن أغنت الرؤيــة الثقافية الإغريقية وطغت عليها. ففي القداسات المختلفة وقواها كان يكمن إحساس بالكون، بوصفه كلاً منظمــاً، كون (كوزموس) لا فوضـــى. والعالمان الطبيعي والإنســاني لم يكونا ملكوتين قابلــين للتفريــق والتمييز في الكــون الإغريقي القديم؛ لأن نظامــاً أساسياً واحداً كان يسند كلاً من الطبيعة والمجتمع، ويجسد العدالة السماوية الممكّنة لزيوس. وعلى الرغم مــن أن النظــام الكوني كان متمثلاً، على نحوٍ خاص، في زيوس، فإن الأخير نفسه كان مقيداً بالقدر (المويرا) اللاشخصي الذي كان يحكم الجميع ويصون توازناً معيناً بين القوى، تماماً كما نجح أهل الأولمب (الآلهة) بقيادة زيوس في إلحاق الهزيمة بالعمالقة في معــارك الصراع البدئية الأولى على حكم العالم، تمامــاً كما نجح أوديسوس، بعد جولاته الطويلة والخطرة، في تحقيق الانتصار أخيراً، وصولاً إلى الوطن[2].

ومع حلول القرن الخامس قبل الميلاد، كان مؤلفو التراجيديات (المآسي) الإغريقية الكبار آيسخيلوس، وسوفوكليس، ويوريبيديس، عاكفين على توظيف حشد الأساطير القديمــة لاستكشــاف أطروحات أعمق عن حالة الإنسان. كانــت آيات الجرأة، والمكر والقــوة، والنبل والسعي إلى المجد الخالد جملــة الفضائل المميزة للأبطال الملحميين. ومهمــا بلغت عظمة الفــرد، فإن مصير الإنســان بقي مقيداً بالقَــدَر وبواقع كونه من الفانــين. إن الإنسان المتفوق (السوبرمان)، قبل الجميع، هو الذي كانت أفعاله قادرة علــى استثــارة الغضب المدمر، بسبب غطرسته في الغالب، وعلى نحــوٍ ظالم ظاهرياً أحياناً. وعلى خلفية ذلك التعارض بين المسعى الإنساني والتقييد السماوي، بين الإرادة الحــرة والقَدَر، بين الخطيئة والعقــاب، كان النضال الأخلاقــي للبطل يتكشف. وبين أيــدي التراجيديــين، كانت الصراعات وأشكال المعاناة التــي صُورت على نحوٍ مباشر ودون أي بعــد تأملي في أعماق هوميروس وهزيود تخضع لجملة التدقيقات والمعاينات النفسيــة والوجوديــة من جانب مزاج لاحق أكثر نقدية. فما طــال التسليم به على أنه مسلمــات مطلقة بات الآن خاضعًا للبحــث، والمساءلة، والاختبار الصعب بوعي جديد للمأزق الإنساني. على مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا، كان الإحساس الإغريقــي الصــارخ بما هو بطولي، موزونــاً، وفي علاقة عضوية مــع وعي لا يقل حدة

بالألم، والموت، والقدر، ويعبر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتماماً كما كان هوميروس يعد معلم اليونان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديات معبرين أيضاً عن روح الثقافة العميقة ومشكلين لطابعها الأخلاقي، من خلال العروض المسرحية، كما عبر الأعياد الدينية الجماعية، بوصفها أحداثاً فنية.

في نظر كل من الشاعر القديم ومؤلف التراجيديا الكلاسيكية، كان عالم الأسطورة يضفي على التجربة الإنسانية وضوحاً مشرِّفاً للرؤيا، ونظاماً أرقى يعمل على ضبط روح التمرد في الحياة. كان الشامل (الكلي) يضفي وضوحاً على الملموس (الجزئي). إذا كانت الشخصية، في الرؤية التراجيدية، محدِّدةً للقدر، فإن الطرفين كان يُنظر إليهما من زاوية أسطورية. وبالمقارنة مع الملاحم الهوميرية، فإن التراجيديا الأثينية كانت تعكس إحساساً أكثر وعياً بأهمية البلاغة وتذوقاً أكثر حدة لوعي الذات والمعاناة الإنسانيين. غير أن التعلم العميق لم يكن يأتي إلا عبر المعاناة الشديدة، كما بقي تاريخ ودراما الوجود الإنساني، على كل ما فيه من صراعات شرسة وتناقضات مؤلمة، زاخرين بقدرٍ طاغٍ من الأهداف والمعاني. لم تكن الأساطير إلا الكتلة النابضة بالحياة لتلك المعاني، وإلا الأداة المؤسِّسة للغة، عاكسة من ناحية، ومزينة من ناحية ثانية لجملة عمليات الحياة الجوهرية.

ميلاد الفلسفة

بنظامه الأولمبي، كان العالم الأسطوري لكل من هوميروس وسوفوكليس متوافراً على قدرٍ مركب ومعقد من قابلية الفهم، إلا أن هذه الرغبة المطردة في النظام والوضوح لدى الرؤية الإغريقية، جنباً إلى جنب مع النزعة الإنسانية المتجلية بوضوح في التراجيديات، كانت بادئة بأن تأخذ أشكالاً جديدة. فالانعطاف الكبير كان قد بدأ أوائل القرن السادس قبل الميلاد في مدينة ميلتوس (ملاطية) الإيونية الكبيرة والمزدهرة الواقعة على شاطئ آسيا الصغرى. هنا بالذات بادر طاليس (تالس) وخليفتاه آناكسيماندر وآناكسيمنيس، المتمتعون بنعمتي الفراغ وحب الاستطلاع، إلى استحداث مقاربة لفهم العالم كانت جديدة جذرياً ومثمرة على نحوٍ غير عادي. ربما كان تحركهم بحفز من موقعهم الإيوني، حيث كانوا في مواجهة حضارات

مجـاورة ذات ميثولوجيات مختلفة إحداها عن الأخرى من جهة ومغايرة للميثولوجيا الإغريقيـة من جهة ثانية. وربما كانـوا، أيضاً، واقعين تحت تأثير التنظيم الاجتماعي للمدينـة (دولة المدينة) (البوليسـ) اليونانية، الخاضعة لحكـم قوانين، لا شخصية موحـدة بدلاً من تحكم الأفعال العشوائية لأحد الطغاة. ومهما كانت مصادر إلهامهم المباشـرة، فإن هؤلاء العلماء الطليعيين الأوائـل أقدموا على صياغة الفرضية اللافتة القائلـة: إن الوحـدة والنظـام العقلانيين الكامنين في العمق موجـودان في قلب تدفق العالم وتنوعه، وقرروا الاضطلاع بمهمة اكتشاف مبدأ أساسي بسيط، أو آركي (عتيق أو أصلي)، يتولى إدارة الطبيعة من ناحية ويؤلف مضمونها الأساسي من ناحية ثانية. وبمبادرتهم هذه إنما باشروا استكمال فهمهم الأسطوري التقليدي بتفسيرات وشروح أكـثر اتصافـاً بالصفة اللاشخصيـة والطابع النظـري الفكري، تفسـيرات وشروح مستندة إلى ملاحظاتهم لجملة الظواهر الطبيعية.

وعند هذا المنعطف الحاسم، كان ثمة نوع مميز من التداخل بين الأنماط الأسطورية ونظيرتهـا العلمية، وهو تداخل ملحوظ في البيان الرئيسـ المنسوب إلى طاليس الذي أكـد فيه جوهراً أوليـاً موحداً وحيداً من جهـة وحضوراً سماوياً كليـاً من جهة ثانية: (الـكل ماء، والعـالم مزدحم بالآلهة). رأى طاليس وخليفتـاه أن الطبيعة خرجت من رحم مادة ذاتية الحياة واصلت التحرك والتغير، متحولة إلى أشكال مختلفة[3]. ولأنها كانـت مؤلِّفة تحركاتها وتحولاتها المنظمة الخاصة، ولأنها كانت أبدية، فإن هذه المادة الرئيسـة لم يُنظر إليها على أنها مادية وحسب، بل عُدَّتْ حيّة وسماوية مقدسة أيضاً. ومثل هوميروس إلى حدٍّ بعيد، أدرك أقدم الفلاسفة هؤلاء الطبيعة والسماء، بوصفهما مستمرتين في التشابك. كذلك حافظوا على شيء ذي علاقة بالمعنى الهوميري القديم لنوع من النظام الأخلاقي المضطلع بإدارة الكون، نوع من القَدَر اللاشخصي الحافظ لتوازن العالم في زحمة فيض تغيراته.

إلا أن الخطوة الحاسمة كانت قد قُطعت. فالعقل الإغريقي انطلق يسعى لاكتشاف تفسـير طبيعي للكـون عن طريق الملاحظـة والمحاكمة، وهذه التفسـيرات سرعان ما بـدأت تسلط الأضـواء على بقايـا مكوِّناتها الأسطوريـة. أسئلة نهائيـة، شاملة باتت

تُطرح، وأجوبة بات يجري البحث عنها من زاوية جديدة، في تحليل العقل البشري النقدي للظواهر المادية. كان لا بد من معاينة الطبيعة من منطلق الطبيعة نفسها، لا من منطلق شيء بعيد أساساً عن الطبيعة، ومن منطلقات لا شخصية بدلاً من التعويل على آلهة وإلهات شخصية. راح الكون البدائي الخاضع للآلهة الشبيهة بالبشر يخلي مكانه لعالم كان مصدره وجوهره عنصراً طبيعياً وأولياً مثل الماء، أو الهواء، أو النار. ومع مرور الزمن، كانت هذه المواد الرئيسة ستكف عن كونها متوفرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو، بدلاً من ذلك، مفهومة على أنها كيانات مادية خالصة تتحرك ميكانيكياً بفعل المصادفة أو الضرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد وُلدت. ومع تزايد عقل الإنسان المستقل قوة، زاد النفوذ السيادي لقدماء الآلهة ضعفاً.

أما الخطوة المقبلة في هذه الثورة الفلسفية، وهي خطوة لم تكن أقل خطورة وأهمية من خطوة طاليس قبل قرن من الزمن، فقد تمت في القسم الغربي من العالم الإغريقي في إيطاليا الجنوبية (ماغنا غرايكيا) حين أقدم بارمنيدس من إيليا على مقاربة مسألة ما كان واقعاً حقاً عن طريق نوع من المنطلق العقلاني المجرد الخالص. مرة أخرى، وكما مع أوائل الأيونيين، جاء فكر بارمنيدس متوفراً على مزاوجة استثنائية بين عناصر دينية تقليدية من ناحية وعناصر علمانية جديدة من ناحية أخرى. ومما وصفه وحياً من السماء انبثق إنجازه لمنطلق استدلالي غير مسبوق الصرامة. وفي بحثهم عن البساطة في تفسير الطبيعة، كان الفلاسفة الأيونيون قد أقروا بأن العالم شيء واحد، إلا أنه ما لبث أن أصبح أشياء كثيرة. ولكن «كون» شيء، في صراع بارمنيدس المبكر مع اللغة والمنطق، جعل من المتعذر عليه أن يتغير إلى شيء ليس هو؛ لأن «ما ليس هو» لا يمكن عده موجوداً بالمطلق. وبالمثل، فقد جادل أن «ما هو» لا يمكنه أن يكون أو يزول؛ لأن أي شيء لا يمكن أن يأتي من لا شيء، أو يتحول إلى لا شيء إذا لم يكن اللاشيء قادراً على الوجود بالمطلق. يتعذر على الأشياء أن تكون مثلما تبدو للحواس: فعالم التغيير، الحركة، التعددية المألوف يتعين عليه أن يكون مجرد رأي؛ لأن الواقع الحقيقي يكون، بالضرورة المنطقية، ثابتاً عصياً على التغيير وأحاديا.

هـذه التطـورات البدائية، ولكـن التأسيسيـة، في المنطق فرضـت التفكير المعمق، للمـرة الأولى، بقضايـا مثل الفرق بين الحقيقي والظاهـري، وبين الحقيقة العقلانية والإدراك الحسـي، وبين الكينونة والصـيرورة. ومما لا يقل عن ذلك أهمية أن منطق بارمنيدس ما لبث أن أماط اللثام عنوة عـن التمايز بين قوام مادي سكوني من جهة وقـوة حيـاة ناظمة ديناميكية من جهة ثانية (وقد سبـق للأيونيين أن كانوا يفترضون أنهمـا متماهيان)، وصـولاً إلى تسليـط الأضواء علـى المشكلة الأساسيـة المتمثلة في السبب الكامن وراء الحركة في الكون. إلا أن الأهم من كل ذلك كان إعلان بارمنيدس لاستقـلال عقل الإنسان الذاتي وتفوقـه، بوصفه حكماً بالنسبـة إلى الواقع. فما كان واقعياً كان قابلاً للفهم، مفعولاً به لفعل الإدراك العقلي، لا لفعل الإدراك الحسي.

ونزعتـا الطبيعية والعقلانية المتقدمتان هاتان ما لبثتا أن فرضتا تطور سلسلة من النظريات المتزايدة إتقاناً لتفسير العالم الطبيعي. فمن خلال الاضطرار إلى التوفيق بـين متطلبـات الملاحظة الحسيـة ومستلزمـات الصرامة المنطقيـة الجديدة، حاول كل مـن إيمبدوكليـس، وآناكساغوراس، والذرّيـين أخيراً تفسير تغـير العالم وتعدده الواضحـين عبر إعـادة شرح أحديـة بارمنيدس المطلقـة وتعديلها-النظر إلى الواقع على أنه واحد، جامد بلا حركة، ثابت دون تغيير- من منطلق منظومات أكثر تعددية. وكل من هذه المنظومات بقيت ملتزمة بوجهة نظر بارمنيدس القائلة: إن ما هو حقيقي غـير قابل آخر المطاف لأن يصبـح موجوداً أو يزول، غير أنها فسرت الميلاد والتدمير الظاهريين للأشياء الطبيعية على أنهما من نتائج تعددية عناصر غير متغيرة أساساً كانـت وحدهـا حقيقية فعلاً، عناصـر تدخل في خلائط متنوعة وتخـرج منها؛ لتؤلف أشياء العالم. والعناصر نفسها ما كانت لتوجد أو تزول. فقط خلائطها دائمة التحول كانـت خاضعة لمثل هذا التغيير. قام إيمبدوكليس بطـرح أربعة عناصر جذرية نهائية -الأرض، والماء، والهواء، والنار- هي عناصر أبدية ومتحركة معاً، وعلى نحوٍ منفصل بدافـع قوتـي الحب والصراع الرئيستـين. وقد رأى آناكساغوراسـ أن الكون مؤلف من عدد لا نهائي من البذور المتناهية في الصغر، المتباينة نوعياً. غير أنه افترض وجود عقل أصلي متعالٍ (نوس) يتولى مهمة تحريك الكون المادي وإعطائه شكلاً ونظاماً، بدلاً من تفسير حركة المادة من منطلق قوى شبه أسطورية عمياء (مثل: الحب والصراع).

إلا أن المنظومـة الأشمل في هذا التطور كانت هي النزعة الذرية. في محاولة لتلبية حاجة الأيونيين إلى اكتشاف قوام أولي يؤسس للعالم المادي، مع التغلب في الوقت نفسه علـى المعارضة البارمانيدية للتغيير والتعدديـة، بادر لوسيبوس وخليفته ديمقريطوس إلى اجتراح تفسير مركب ومعقد لجميع الظواهر من منطلقات مادية خالصة: العالم مؤلـف حصرياً من ذرات مادية غير مسبَّبـة وغير قابلة للتحول، أي قوام أحادي غير قابـل للتغيير، كما طلـب بارمنيدس، وإن بعدد لانهائي. وهـذه الجزيئات المتناهية في الصغـر، غـير المرئية وغير القابلة للتجزئـة متحركة أبدية في فـراغ لا حدود له ومن خلال تصادماتها العرضية واختلاطاتها المختلفة متمخضة عن ظواهر العالم المرئي. قيـل: إن الـذرات متماثلة نوعياً، متباينة فقط شكلاً وحجمـاً، أي كمياً وعلى نحوٍ قابل للقياس. كذلـك ردّ ديمقريطوس على اعتراض بارمنيدس قائـلاً: إن «ما ليس» من شأنـه أن يوجـد بالفعل، بمعنى الفراغ، فضاء خالٍ، ولكـن حقيقي يوفر مجالاً لحركة الـذرات واندماجها. إن حركة الذرات ميكانيكيـة، لا بفعل أي عقل كوني مثل النوس، بل تحت تأثـير المصادفة العمياء للضرورة الطبيعية (آنانكة). المعرفة الإنسانية كلها مستمدة ببساطة من تأثير الذرات المادية في الحواس. غير أن جزءاً كبيراً من التجارب الإنسانية، مثل تجربتي الحر والبرد أو المرارة والحلاوة، مستحصلة، لا عن مواصفات الذرات المتأصلة، بل من «الأعراف» الإنسانية. فالمواصفات إن هي إلا إدراكات إنسانية ذاتيـة؛ لأن الـذرات لا تنطوي إلا على أوجه اختلاف كميـة. ما من شيء حقيقي سوى المـادة في الفضـاء، سوى ذرات سابحة عشوائياً في الفـراغ. فموت الإنسان يعني زوال روحـه، أما المادة فتبقـى محفوظة ولا تتلاشى. فقط خلائط الـذرات تتغير، مع بقاء الـذرات نفسهـا متصادمة ومشكلـة أجساماً وكتلاً مختلفـة في مستويات مختلفة من الزيـادة والنقصـان، متآلفة ومتنافرة، وصولاً، عبر الزمـن، إلى خلق وتفكيك أعداد لانهائية من العوالم في طول الفراغ وعرضه.

في الفلسفـة الذرية تعرضت التركـة الأسطورية الموروثة عن القـوام ذاتي الحياة لـدى أقدم الفلاسفـة للتنكيس الكلي: وحده الفراغ كان السبـب الكامن وراء حركات الذرات العشوائية، التي كانت مادية كلياً دون الانطواء على أي نظام سماوي أو هدف. وبالنسبة إلى بعضهم، فإن هذا التفسير نجح، بوصفه أصفى الجهود العقلانية لتجنب

تشويهات الذاتية والرغبة الإنسانيتين، وللإمساك بالآليات غير المزخرفة للكون. أما بالنسبة لآخرين فإن أشياء كثيرة بقيت معلقة دونما حل، مسألة الأشكال ودوامها، قضية الهدف أو الغاية في العالم، موضوع الحاجة إلى حل أكثر قدرة على الإقناع لمعضلة الاهتداء إلى سبب أول للحركة. ثمة تقدم ذو شأن في فهم العالم بدا دؤوباً على التطور، ولكن كثيراً مما سبق له أن كان يقينياً بالنسبة إلى البدائي، وبالنسبة إلى العقل ما قبل الفلسفي، بات الآن إشكالياً. فمن منظور هذه الغزوات الفلسفية المبكرة كان من شأن لا الآلهة فقط، بل والأدلة المباشرة المستمدة من حواس المرء الخاصة أن تكون مجرد وهم، وعلى عقل الإنسان وحده يجب التعويل من أجل اكتشاف ما هو حقيقي عقلانياً.

كان ثمة استثناء رئيس واحد من هذا التقدم الفكري بين اليونانيين تميز بالابتعاد عما هو أسطوري والاقتراب مما هو طبيعي، ألا وهو فيثاغورس. فثنائية الدين والعقل لا تبدو ضاغطة كثيراً على فيثاغورس ضد طرف في مصلحة الآخر، بل تميل بالأحرى إلى تزويده بما يحفزه على تحقيق نوع من المزاوجة أو التركيب. وبالفعل فإن شهرته بين القدماء قامت على كونه رجلاً ذا عبقرية دينية بمقدار ما هي علمية. ومع ذلك، فإن ما يمكن قوله بأي قدرٍ من التحديد عن فيثاغورس قليل. قاعدة قائمة على السرية الصارمة التزمت بها مدرسته، وثمة هالة أسطورية أحاطت بها من بداياتها. ربما سافر فيثاغورس، وهو من جزيرة ساموس الإيونية مولداً، إلى مصر وبلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) وتابع دراسته فيهما قبل الهجرة غرباً إلى مستعمرة كروتون الإغريقية في إيطاليا الجنوبية، حيث أسس مدرسة فلسفية وأخوية دينية متمركزة على عبادة أبولو وربات الشعر والفن (الموزيات)، ومكرسة لطلب الطهارة الأخلاقية، والخلاص الروحي، والتوغل الفكري في قلب الطبيعة، وكانت جميعاً تُعد وثيقة الترابط.

وفيما كان فيزيائيو إيونيا منشغلين بالقوام المادي للظواهر، بقي الفيثاغورسيون مركزين على الأشكال، ولاسيما الرياضية، الحاكمة والناظمة لتلك الظواهر. وفيما كان التيار الرئيس في الفكر الإغريقي دائباً على الخروج من الدائرة الأسطورية والدينية للثقافة اليونانية العتيقة، بقي فيثاغورس وأتباعه حريصين على إدارة الفلسفة والعلم في إطار مفعم بمعتقدات الديانات العجائبية، وخصوصاً الديانة

الأورفيـة. أمـا إدراك نظـام الكون الطبيعـي إدراكاً علميـاً، فقد كان هـو الفياريغيا الفيثاغورسـي للتنوير الروحي. إن الأشكال الرياضيـة، والأنغام الموسيقية، وحركات الكواكب، وآلهة الأسرار كانت جميعاً مترابطة جوهرياً بنظر الفيثاغورسيين، ومعنى تلـك العلاقـة كان يتجلـى في تعليم يبلغ أوجـه في بوتقة روح الإنسـان في بوتقة الروح العالميـة، وفي بوتقة عقل الكون الإبداعي المقدس. بسبب الالتزام الفيثاغورسي بسرية العبادة، تبقى خصوصيات ذلك المعنى والمعالجة التي من خلالها تم الكشف عن ذلك المعنـى مجهولة إلى حـدٍّ كبير. أما المؤكد فهو أن المدرسـة الفيثاغورسية قامت برسم طريقهـا الفلسفية المستقلة وفقاً لمنظومة معتقدات صارمة في صيانتها للبنى القديمة العائـدة إلى الأساطـير وديانات الأسرار، مع العمل على دفـع عجلة اكتشافات علمية منطوية على نتائج هائلة بالنسبة إلى الفكر الغربي اللاحق.

غـير أن المغزى العام للتطور الفكري الإغريقي كان مغايراً، حيث تحقق على أيدي رهـط من الفلاسفة من طاليس إلى آناكسيماندر، إلى لوسيبوس وديمقريطوس نضج علـم طبيعي بالتـوازي مع عقلانية متزايـدة الشكوك. وعلى الرغم مـن أن أحداً من هـؤلاء الفلاسفـة لم يكن ذا نفـوذ ثقافي شامل، ومـع أن آلهة الأولمـب لم تكن، بنظر أكثريـة اليونانيـين، موضـع شك جدي في أي مـن الأوقات، فإن صعود هـذه التيارات المختلفة للفلسفة المبكرة - الفيزياء اليونانية، عقلانية إيليا، ذرية ديمقريطوس - كان يمثـل الطليعة الجنينية للفكر الإغريقي في تطوره وانتقاله من حقبة الإيمان التقليدي إلى عصـر العقل. باستثناء الفيثاغورسيـين المستقلين نسبياً، تبنى العقل الهليني قبل سقراط توجهاً محدداً، وإن ضبابياً أحياناً، مبتعداً عما فوق الطبيعة ومقترباً مما هو طبيعـي: مبتعداً عن السماء ومقترباً من الأرض، مبتعداً عن الأسطوري ومقترباً من الفكـري المفهومي، مبتعداً عن الشعر والقصة ومقترباً من النثر والتحليل. إن العقول الأكثر نقدية في هذا العصر المتأخر، آلهة قصص الشعراء القدامى بدوا جميعاً شديدي الاتصاف بالصفة الإنسانية، مصنوعين على صورة الإنسان بالذات، ومتزايدي إثارة الشـك حول كونهم كيانـات سماوية حقيقية. فمنذ أوائل القـرن الخامس قبل الميلاد بادر الفيلسوف الشاعر زينوفان إلى الاستخفاف بقبول الشعب للأساطير الهوميرية، بآلهتهـا الشبيهة بالبشر المنخرطة في فعاليـات وأنشطة لا أخلاقية: لو كانت للثيران،

أو الأسـود، أو الخيـل أيـدٍ تصنع بها تماثيـل، لنجحت دون شـك في تشكيل آلهة ذات أجسـاد وأشكال شبيهة بها. وبعد جيل واحد، أعلـن أناكساغوراس أن الشمس ليست الإله هيليوس، بل هي بالأحرى الصخرة المتوهجة الأكبر من شبه جزيرة بيلوبينيزيا، وأن القمـر مؤلـف من قوام أرضـي يستقبل نوره من الشمس. وقـد رأى ديمقريطوس أن إيمـان البشـر بالآلهة لم يكـن أكثر من محاولة تفسير أحـداث خارقة للعادة، مثل العواصـف الرعديـة أو الزلازل عن طريق قوى فوق طبيعيـة متخيلة. وكان من الممكن رؤية نوع من نزعة الشك الملتبسة إزاء الأساطير القديمة، حتى عند يوريبيديس، آخر كبار التراجيديين، فيما بقي المسرحي الهزلي أريستوفانيس صريحاً في استهزائه بها. وفي مواجهة مثل هذه التخمينـات والمضاربات المتنافرة، لم تعد الكوزمولوجيا المبجلة تاريخياً واضحة ذاتياً.

ولكن فهمه زاد اتصافاً بالحدسية، ودائرة المعرفة المعصومة زادت ضيقاً، كلما زاد اليونانيـون من تطوير إحساس بالحكم النقدي الفـردي وابتعدوا عن الرؤية البدائية الجماعيـة العائدة لأجيال سابقـة. ومما شدد عليه زينوفان (ما مـن إنسان سبق له أن عرف، أو سيعـرف الحقيقة المؤكدة). وثمة إسهامات فلسفية مثل جملة المفارقات المنطقيـة غير القابلـة للحل لدى زينو من إيليـا، أو عقيدة هيراقليطوس القائلة: إن العالم في تدفق دائم، كثيراً ما لم تبدُ إلا وهي مثيرة لسلسلة جديدة من اللايقينيات. فمع تقدم العقل بدا كل شيء عرضة للشك، وكل فيلسوف جديد كان يبادر إلى تقديم حلـول مختلفـة عن تلك التي سبق لسلفـه أن قدمها. إذ كان العـالم محكوماً حصرياً بقـوى ميكانيكيـة طبيعية، فلم يبقَ، إذاً، أي أساس واضـح يمكن بناء أحكام أخلاقية جازمـة عليـه. وإذا كان الواقع الحقيقي بعيداً كلياً عن التجربـة المشتركة، فإن جملة أسـس المعرفة الإنسانية بالذات باتت عرضة للمساءلـة والشك. بدا كما لو أن موقف الإنسـان صار أقـل اطمئناناً وثقة، كلمـا أصبح هذا الإنسان أكثر قـدرة على الحسم بحريـة ووعي. ومع ذلك، فإن ذلك الثمن بدا جديراً بـأن يُدفع إذا كانت ثمة إمكانية لتحريـر البشر من المخاوف والمعتقدات الخرافية للتقوى التقليدية، والسماح ببصيرة نافذة، مهما كانت مؤقتة، إلى قلب النظام الحقيقي للأشياء. وعلى الرغم من الظهور المتواصل للمشكلات، جنباً إلى جنب مع محاولات الحلول الجديدة، فإن شعوراً مشجعاً

بحصول تقدم فكري بدا طاغياً على جملة الاضطرابات المختلفة المصاحبة له، مما مكّن زينوفان من أن يؤكد أن (الآلهة لم تكشف لنا، من البداية، عن جميع الأشياء، إلا أن البشر يهتدون مع الزمن، عن طريق السعي والبحث، إلى ما هو أفضل....)[4].

التنوير الإغريقي

هذا التطور الفكري بلغ ذروته في أثينا، مع ذوبان سائر التيارات المختلفة للكفر والفن الإغريقيين في البوتقة الأثينية خلال القرن الخامس قبل الميلاد. فعصر بريكليس وبناء الهيكل (البانثيون) كانا شاهدين على وصول أثينا إلى قمة إبداعها الثقافي ونفوذها السياسي في اليونان، والإنسان الأثيني أكد ذاته داخل عالمه مع إحساس جديد بما عنده من قوة وذكاء. فبعد انتصارها على الغزاة الفرس وترسخ قيادتها للدول الإغريقية، سرعان ما انبثقت أثينا، بوصفها مدينة تجارية وبحرية واسعة ذات طموحات أمبراطورية. وما لبث زحمة الأنشطة المزدهرة أن وفرت للمواطنين الأثينيين فرصاً متزايدة للاتصال مع ثقافات ووجهات نظر أخرى جنباً إلى جنب مع مستوى جديد من الإتقان والصّقل المدينيين. كانت أثينا قد أصبحت المتروبول الإغريقي الأول، العاصمة اليونانية الأولى. وكلٌّ من تطور الحكم الذاتي الديمقراطي والتقدم التقني في الزراعة والملاحة عبرا عن الروح الإنسانية الجديدة وشجعاها. الفلاسفة السابقون كانوا معزولين نسبياً في تخميناتهم، مع واحد أو حفنة من التلاميذ لمتابعة عملهم. أما في أثينا الجديدة، فإن مثل هذا التخمين أصبح أكثر تمثيلاً لحياة المدينة الفكرية ككل، وتواصل تحركه باتجاه الفكر النظري، والتحليل النقدي، والتأمل، والجدل (الديالكتيك).

على امتداد القرن الخامس (قبل الميلاد)، نجحت الثقافة الهلينية في تحقيق موازنة حساسة وخصبة بين التراث الأسطوري القديم والعقلانية العلمانية الحديثة. فهياكل الآلهة ومعابدهم كانت تشيَّد بحماسة غير مسبوقة: التماساً لجلال أولمبي خالد. غير أن هذا الجلال المتجسد في مباني الهيكل (البانثيون)، وتماثيله، ولوحاته التاريخية، وفي الإبداعات الفنية لفيدياس وبوليكليتوس، كان يتحقق خصوصاً عبر التحليل والتنظير الدقيقين، من خلال مساعٍ نشطة للجمع بين العقلانية الإنسانية

والنظـام الأسطـوري في صيغة ملموسة. فمعابـد زيوس، وأثينا، وأبولـو بدت تدشيناً لانتصـار الإنسان على صعيد الوضوح العقلاني والرشاقة الرياضية، بمقدار ما كانت تعبيـراً عن خضوعـه للسماء. وبالمثـل، فإن ترجمـات أعلام الفـن اليونانيين لحشد الآلهة والإلهات كانت ترجمـات إلى رجال ونساء يونانيين، مثاليين، وروحانيين، ولكن إنسانيين وفرديين بوضوح. غير أن الموضوع المميز للإلهام الفني بقي، مع ذلك، متمثلاً في الآلهـة، مـع استمرار نوع من الإحساس بمحدوديـة الإنسان في المشروع الكوني. إن المعالجـة الإبداعيـة الجديدة للأسطورة من قبل كل مـن آيسخيلوس وسوفوكليس، أو قصائد الشاعـر الكَوْرَسي العظيم بندار الغنائية، الذي كان يرى المباريات الرياضية في الألعـاب الأولمبيـة ألواناً من التماس القرب من الآلهة، كانتـا توحيان بأن من شأن مواهـب الإنسان المتطـورة أن تعزز قدرات السمـاء وتعبر عنها تعبيـراً رفيعاً وراقياً. غير أن كلاً من التراجيديات والتراتيل الكَوْرَسية ظلت ترسم حدوداً لطموح الإنسان، حدوداً تكمن خلفها مصادر الخطر وآيات الاستحالة.

ومـع سير القـرن الخامس قبل الميـلاد قدمـاً، واصل التـوازن ميلانـه لمصلحة الإنسـان. فكتابات هيبوقراط الأساسية في الطب، تواريخ هيرودوت ووصفه لأسفاره، نظام ميتون التقويمي الجديـد، تحليلات توسيديد التاريخية المعمقة، أسهمت جميعاً في توسيـع أمداء العقل الهليني وتمكين استيعابه للأشيـاء من منطلق أسباب طبيعية قابلـة، عقلانياً، لـلإدراك. إن بريكليس نفسه كان على علاقـة حميمة مع الفيلسوف والعـالم الفيزيائـي العقلاني آناكساغوراس، إضافةً إلى أن صرامـة فكرية جديدة، قائمـة على الشك بجملة التفسـيرات الماورائية القديمة، باتـت واسعة الانتشار. بات الإنسـان المعاصر يرى نفسه نتاجاً متحضراً للتقدم مـن الوحشي أكثر منه انحطاطاً من عصر أسطوري ذهبي[5]. وجاء الصعود التجاري والسياسي لطبقة وسطى نشيطة؛ ليضاعـف من تحـدي التراتبيـة الأرستقراطية لحشد قدمـاء الآلهـة والأبطال. بدا المجتمـع الـذي طالما دأب بندار علـى إطرائه والاحتفال به يُخْلـي مكانه لنظام جديد أكـثر تسووية تدفقيـاً، وتنافسية عدوانياً. ومـع ذاك التغيير جرى أيضـاً التخلي عن صيانة بنـدار المحافظة للقيم والضوابط الدينية القديمة علـى خلفية مسعى إنساني

لا يعرف معنى القيود. راح الإيمان بالآلهة التقليدية لدولة المدينة الأثينية (البوليس) يتعرض للتقويض، مع بدء روح نقدية وعلمانية أكثر بالصعود بقوة.

تم بلوغ المحطة الأكثر حدة لمسيرة هذا التطور في النصف الثاني من القرن الخامس (ق. م) مع ظهور السفسطائيين على المسرح. وهؤلاء السفسطائيون، فرسان الساحة الفكرية الجديدة الطليعيون، كانوا معلمين محترفين جوالين، إنسانيين علمانيين بروح ليبرالية، دائبين على تقديم التعليم والإرشاد الفكريين اللازمين للنجاح في الأمور العملية. ومع إمكانيات المشاركة السياسية المتعاظمة في دولة المدينة الديمقراطية، صارت خدمات السفسطائيين مطلوبة بإلحاح. أما التوجه العام لفكرهم، فكان مطبوعاً بالعقلانية والطبيعية اللتين كانتا قد طبعتا تطور الفلسفة قبلهم، واللتين كانتا تعكسان روح العصر على نحوٍ متزايد. غير أن عنصراً جديداً من عناصر البراغماتية القائمة على الشك دخل، مع السفسطائيين، في الفكر الإغريقي مبعداً الفلسفة عن هواجسه السابقة الأكثر تخميناً وكونية. ففي رأي السفسطائيين من أمثال بروتاغوراس، كان الإنسان معيار كل الأشياء، ولا بد لأحكامه الفردية الخاصة المتعلقة بالحياة اليومية الإنسانية من أن تشكل أساس معتقداته وتصرفاته الشخصية، بدلاً من الامتثال الساذج للديانة التقليدية أو الغرق في بحر لا قرار له من التخمينات المجردة. إن الحقيقة نسبية، ليست مطلقة، وتختلف من ثقافة إلى أخرى، من شخص إلى شخص، ومن حالة إلى حالة. أما ادعاء العكس، على المستويين الديني والفلسفي كليهما، فلا يمكنه الصمود في وجه المحاجة النقدية. والقيمة النهائية لأي عقيدة أو رأي لا يمكن حسمها إلا من خلال جدواها العملية في خدمة حاجات الفرد في الحياة.

وهذا الانقلاب الحاسم في طابع الفكر الإغريقي، بتشجيع من الأوضاع الاجتماعية والسياسية المعاصرة، كان مديناً بالشيء الكثير للحالة الإشكالية التي كانت الفلسفة الطبيعية تعاني منها في ذلك الوقت فيما يخص التدهور الحاصل في الإيمان الديني التقليدي. لم تقف الأمور عند فقدان الميثولوجيات القديمة لهيمنتها على العقل الإغريقي وحسب، بل تجاوزتها إلى دفع الوضع الراهن للتفسير العلمي نحو نقطة التأزم. فتطرفات المنطق البارمانيدي بمفارقاته الغامضة، وتطرفات الفيزياء الذرية

بذراتهـا الافتراضية، وقد دأبت جميعاً على دحض الواقع الملموس للتجربة الإنسانية المشتركـة، راحت تعمـل على قلب ممارسة الفلسفة النظريـة كلها إلى ممارسة تبدو غـير ذات شـأن. ففـي رأي السفسطائيـين لم تكـن الكونيات القائمة علـى التخمين قادرة على مقاربة جملة الحاجات الإنسانية العملية، كما لم تبدُ مؤهلة لإقناع الحس السليم. منذ طاليس وصاعداً، كان كل فيلسوف قد طرح نظريته الخاصة حول ماهية الطبيعـة الحقيقية للعالم، مع تناقض كل واحدة من هذه النظريات مع الأخرى، ومع نزوع متصاعد ومتعاظم إلى رفض المزيد والمزيد من عالم الظواهر المتجلي للحواس. تمثلـت النتيجة في نوع من فوضـى الأفكار المتضاربـة، دون أي أساس يمكن اعتماده لوضـع هذه الفكرة فوق تلك. يضاف إلى ذلـك أن الفلاسفة الطبيعيين بدوا عاكفين على بناء نظرياتهم عن العالم الخارجي دون أخذ المراقب البشري، العنصر الذاتي، في الحسبـان المناسب. أما السفسطائيون فقد بادروا، بالمقابل، إلى التسليم بأن لكل شخصـ تجربته الخاصـة، وواقعه الخاص. وقد جادلوا قائلـين: إن الفهم كله ليس، آخـر المطاف، سـوى رأي ذاتي، في حـين أن الموضوعية الحقيقيـة مستحيلة. وكل ما يستطيـع أي شخصـ أن يدعي معرفته على نحوٍ مشـروع إن هو إلا باقة احتمالات، لا حقيقة مطلقة.

ومـع ذلك، لم يكن يهم، في رأي السفسطائيـين، ألا يكون الإنسان متمتعاً ببصيرة نافـذة تخترق العـالم الموجود خارجه. فهو لا يستطيع أن يعـرف سوى محتويات عقله الخاص -المظاهر لا الجواهر- غير أن هذه تؤلف الواقع الوحيد الذي يمكنه أن يكون ذا شـأن بالنسبـة إليـه. وأي واقع ثابت أكثر عمقـاً، فيما عدا الظواهـر، لا يمكن أن يُعرف، لا لقصور ملكات الإنسان المحدودة وحسب، بل، وهذا أكثر أساسية، لاستحالة الزعم بوجود واقع كهذا خارج دائرة الحدس الإنساني. غير أن هدف الفكر الإنساني الحقيقـي لا بد لـه من التركيز على تلبية حاجات الإنسان، وما من شيء غير التجربة الفرديـة قادر على توفـير الأساس اللازم لبلوغ ذلك الهـدف. يتعين على كل شخص أن يعـول علـى ملكاته الخاصة في شق طريقه عبر العالم. مـن شأن الاعتراف بحدود الفرد الفكرية أن يكون تحريراً؛ لأن تلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكن الإنسان من

إضفاء صفتي الاستقلال والسيادة على فكره الخاص الذي يخدمه، بدلاً من مطلقات وهمية حددتها مرجعيات غير جديرة بالثقة، بعيدة عن محاكمته.

رأى السفسطائيون أن من شأن العقلانية النقدية التي كان قد سبق لها أن وُجهت نحو العالم المادي أن تُوظف الآن على نحوٍ أكثر جدوى في الشؤون الإنسانية، في ميادين الأخلاق والسياسة. فالأدلة الواردة في تقارير الرحالة ومذكراتهم كانت، مثلاً، تشي بأن الممارسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لم تكن أموراً مطلقة، بل مجرد أعراف إنسانية محلية، مجرد ولاءات مسلّم بها متغيرة وفقاً لعادات كل أمة دون أي علاقة مع الطبيعة أو مشيئة السماء ووصيتها. وتم جرّ النظريات الفيزيائية الحديثة إلى مواقع الإيحاء بالنتيجة نفسها: إذا لم تكن لتجربة الحرارة والبرودة أي وجود موضوعي في الطبيعة، بل ولا تعدو كونها الانطباع الذاتي لشخص نشأ عن ترتيب مؤقت لذرات متفاعلة، فإن من شأن معايير الصواب والخطأ أن تكون، بالمثل، بلا معنى، تقليدية، ومحددة ذاتياً.

من شأن وجود الآلهة كذلك أن يعد افتراضاً متعذر الإثبات أو البيان. وقد قال بروتاغوراس: (بالنسبة إلى الآلهة ليست لدي أي وسيلة لمعرفة ما إذا كانت موجودة أم لا، أو لمعرفة أشكالها، ثمة عقبات كثيرة تعترض بلوغ مثل هذه المعرفة، بما فيها غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانية). وثمة سفسطائي آخر يُدعى كريتياس رأى أن الآلهة جرى اختراعهم لزرع الخوف في قلوب أولئك الذين يتصرفون تصرفاً شريراً في غياب مثل هذا الخوف. ومثل الفيزيائيين مع نزعتهم الطبيعية الميكانيكية إلى حدٍّ كبير، كان السفسطائيون يعدون الطبيعة ظاهرة لا شخصية ولا تنطوي قوانينها القائمة على المصادفة والضرورة على أهمية ذات شأن بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وأدلة البداهة المحايدة تشي بأن العالم مؤلف من مادة مرئية، لا من آلهة لا تراهم الأعين. لذا فإن الرؤية الفضلى للعالم هي تلك التي تتم بعيداً عن الأحكام المسبقة الدينية.

من هنا توصل السفسطائيون إلى استنتاج في مصلحة اعتماد نزعة إلحادية أو لا أدرية مرنة في الميتافيزيقيا (الماورائيات) وسلوك ظرفي في الأخلاق. ولأن جملة

العقائـد الدينيـة، والبنـى السياسية، وقواعد السلـوك الأخلاقي، باتت تُـرى أعرافاً مبتكرة إنسانياً، فإنها معرضة لقدرٍ عميق وأساسي من المساءلة والتغيير. فبعد قرونٍ مـن الطاعة العميـاء لمواقف تقليدية مقيِّدة، بات الإنسان قـادراً على التحرر لاعتماد برنامـج قائم على المصلحة الذاتية المتنورة. واكتشـاف الأفضل بالنسبة إلى الإنسان بالوسائـل العقلانية يبـدو إستراتيجية أذكى من إصرار المرء علـى إسناد أفعاله إلى الإيمان بالآلهة الأسطورية أو الفرضيات المطلقة لما ورائيات غير قابلة للبرهنة. ونظراً لعـدم جدوى البحث عن الحقيقة المطلقـة، أوصى السفسطائيون بـأن يتعلم الشباب منهـم الفنون العملية للإقنـاع البلاغي والبراعـة المنطقية (خفة اليـد أو البهلوانية المنطقية إذا جاز التعبير)، جنباً إلى جنب مع الطيف الواسع من الموضوعات الأخرى المتدرجـة من التاريخ الاجتماعي والأخـلاق، وحتى الرياضيات والموسيقا. وبذلك يتم توفـير أفضل أنـواع الإعداد للمواطن من أجـل أن يضطلع بدور فاعـل في نظام دولة المدينـة الديمقراطـي ويضمـن لنفسه، على نحوٍ أعـم، حياة ناجحـة في العالم. ولأن المهـارات اللازمـة لبلوغ الامتياز في الحيـاة قابلة للتعليم والتعلم، فـإن الإنسان ينعم بحريـة توسيـع فرصه عن طريق التعليم. فهو ليس محـدوداً أو مقيداً بأي افتراضات تقليدية مثل الإيمان التقليدي بأن قدرات المرء محددة سلفاً وإلى النهاية نتيجة الحظ الطارئ أو الوراثـة. ومن خلال برنامج كهذا الذي يقترحه السفسطائيون، كان بوسع كل من الفرد والمجتمع أن يعمل على تحسين أحواله.

وهكذا، فإن السفسطائيين توسطوا عملية الانتقال من عصر قائم على الأسطورة إلى عصر قائم على العقل العملي. كان لا بد للإنسان والمجتمع من أن تتم دراستهما، منهجيـاً وتجريبيـاً، دون أي تصورات لاهوتية مسبقة. كان لا بـد من فهم الأساطير، بوصفهـا حكايات مجازيـة، لا تجليات حقيقية سماوية. إن الحـدة العقلانية، والدقة النحويـة، والبسالـة الخطابيـة كانـت أولى الفضائـل في الإنسـان المثـالي الجديد. والصياغـة السليمـة لشخصية الإنسان بمـا يؤهله للمشاركة الناجحـة في حياة دولة المدينـة تطلبت تعليماً صحيحاً في سائر مجـالات الفنون والعلوم المختلفة، مما أوجب تأسيـس البايديا (Paideia) – نظام التعليـم والتدريب الإغريقي الكلاسيكي المشتمل على التربية البدنيـة (الجيمانستيك)، وقواعد اللغة، والخطابـة والبلاغة، والشعر،

والموسيقا، والرياضيات، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعي، والفلك والعلوم الفيزيائية، وتاريخ المجتمع والأخلاق، والفلسفة – وهو منهاج تربوي دراسي كامل ضروري لإنتاج مواطن جيد الصقل، كامل التعليم.

شكل شك السفسطائيين المنهجي في المعتقدات الإنسانية - سواء منها الإيمان التقليدي بالآلهة أو الإيمان الأحدث، ولكن الساذج بالمثل، في نظرهم، في قدرة عقل الإنسان على معرفة طبيعة شيء هائل وغير محدود مثل الكون دونما خطأ - عامل تحرير للفكر وتمكينه من اتباع مسارات جديدة وغير مستكشفة. ونتيجة لذلك باتت مكانة الإنسان أعظم من أي وقت مضى. بات متزايد الحرية وتقرير المصير واعياً لعالم أوسع يضم ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركاً لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، متنبهاً لدوره الخاص في إيجاد واقعه. غير أنه مع ذلك لم يعد عظيم الأهمية في النظام الكوني القائم، إذا كان موجوداً بالمطلق، على منطقه الخاص، غافلاً عن الإنسان وعن جملة القيم الثقافية الإغريقية.

ثمة مشكلات أخرى طرحتها آراء السفسطائيين. فعلى الرغم من التأثيرات الإيجابية لتدريبهم الفكري إزاء جميع القيم التي دفعت بعضهم إلى الدفاع عن نوع من الانتهازية اللاأخلاقية المكشوفة. كان الطلاب يتعلمون فنون اجتراح حجج مقنعة ظاهرياً مؤيدة لأي دعوى أو ادعاء دون استثناء. ولعل ما أثار قدراً أكبر من الإزعاج هو التدهور المتزامن للوضع السياسي والأخلاقي في أثينا، وصولاً إلى نقطة الأزمة – فساد النظام الديمقراطي وتحوله إلى خدعة. الانقلاب اللاحق المدبر من قبل طغمة لا تعرف معنى الرحمة، تحول قيادة اليونان الأثينية إلى حفنة من الطغاة، الحروب البادئة بالغطرسة والمنتهية بالكوارث. باتت الحياة اليومية في أثينا شاهداً على الانتهاك الفظ لأبسط المعايير الأخلاقية الإنسانية. فقد كان هناك قدر غير قليل في روتين المواطنية الأثينية الذكورية الحصرية واستغلال قاسٍ في الغالب لفئات النساء، والعبيد، والأجانب (الغرباء - البرابرة). كانت لجميع هذه التطورات جذورها ودوافعها الخاصة، ومن الصعب إلقاء مسؤوليتها على عواتق السفسطائيين. إلا أن الإنكار الفلسفي للقيم المطلقة والترويج السفسطائي للانتهازية الفاضحة كانا

يبدوان، في مثل هذه الظروف الحساسة والدقيقة، عاكسين ومفاقمين لروح العصور الإشكالية في الوقت عينه.

أما النزعة الإنسانية النسبية لدى السفسطائيين فلم تكن، برغم كل طابعها التقدمي والليبرالي، تثبت أنها حميدة كلياً. فالعالم الأوسع الذي فتحته انتصارات أثينا السابقة كان قد نسف استقرار يقينياتها القديمة، فباتت بحاجة إلى نظام أوسع -نظام كوني شامل، ولكنه مفهومي ونظري- نظام يمكن إدراك الأحداث في إطاره. لم تكن تعاليم السفسطائيين توفر مثل هذا النظام، بل تقدم، بالأحرى، منهج نجاح. إلا أن أسلوب تعريف النجاح نفسه بقي سراباً. أما تأكيدهم الجريء لسيادة فكر الإنسان -بمعنى قدرة فكر الإنسان وحده على تزويده بما يكفي من الحكمة ليعيش حياته بنجاح، بمعنى قدرة عقل الإنسان وحده على إنتاج قوة التوازن- فقد بدا الآن متطلباً عملية إعادة تقويم. بالنسبة إلى الحساسيات الأكثر محافظة، كانت أسس منظومة المعتقدات الهلينية التقليدية مع قيمها الخالدة سابقاً تتعرض لقدر خطر من الاهتراء والتآكل، فيما العقل والمهارة اللفظية باتا متمتعين بما هو أقل من الشهرة المعصومة. وبالفعل، فإن مجمل تطور العقل صار يبدو الآن كما لو كان دائباً على تقويض أساسه نفسه، مع مبادرة العقل البشري إلى حرمان نفسه من القدرة على المعرفة الحقيقية للعالم.

سقراط

في هذا المناخ الثقافي المشحون جداً بدأ سقراط بحثه الفلسفي مثل أي سفسطائي مسكون بالشك وفردية النزعة. وبوصفه معاصرًا أصغر سناً لكل من بريكليس، ويوريبيدس، وهيرودوت، وبروتاغوراس، ومترعرعاً في حقبة مكنته من رؤية عملية بناء الهيكل (البانثيون) على الأكروبول، من البداية إلى النهاية، ولج سقراط ميدان الفلسفة في أوج التوتر بين التراث الأولمبي القديم والنزعة الفكرية الجديدة الناشطة. وبمقتضى حياته ووفاته غير العاديتين كان سيحدث انقلاباً جذرياً في العقل الإغريقي، ليس فقط بوصفه مؤسساً لمنهج ومثل أعلى جديدين، بل ومرسّخاً، بشخصه هو، أنموذجاً، ومصدر إلهام دائمين للفلسفة اللاحقة كلها.

وعلى الرغم من ضخامة تأثير سقراط، فإن ما يعرف عن حياته يقيناً قليل. فسقراط نفسه لم يكتب شيئاً. والصورة الأغنى والأكثر تماسكاً للرجل هي تلك المتضمنة في حوارات أفلاطون، غير أن المدى الدقيق الذي تعكس فيه جملة الكلمات والأفكار المعطوفة هنا على سقراط التطور اللاحق لفكر أفلاطون بالذات يبقى غير واضح (مشكلة سنتناولها في نهاية الفصل). أما الكتابات الباقية لمعاصرين وأتباع آخرين -لزينوفون، آيستشينيس، أريستوفانيس، أرسطوطاليس، من الأفلاطونيين المتأخرين- فهي، على جدواها، غير مباشرة أو مجتزأة عموماً، ضبابية غالباً ومتناقضة أحياناً. غير أنه من شأن صورة يعوَّل عليها على نحوٍ معقول يمكن تجميعها بالاستناد إلى حوارات أفلاطون المبكرة جنباً إلى جنب مع مصادر أخرى.

واضح من هذه المراجع أن سقراط كان إنساناً ذا شخصية وذكاء استثنائيين، إنساناً مفعماً بحماسة نادرة، في عصره أو في أي عصر آخر، للأمانة الفكرية والاستقامة الأخلاقية. كان شديد الإلحاح على البحث عن إجابات على أسئلة لم تكن قد طُرحت من قبل، وعلى السعي لتقويض جملة الافتراضات والمعتقدات التقليدية؛ استثارة لتفكير أكثر حرصاً بقضايا الأخلاق، وعلى العمل دون كلل لإجبار نفسه وأولئك الذين يتحدث معهم على التماس قدرٍ أعمق من فهم ما كانت أي حياة صالحة تقوم عليه. جاءت أقواله وأفعاله تجسيداً لقناعة راسخة بأن من شأن فعل النقد الذاتي العقلاني أن يحرر عقل الإنسان من أسر الآراء الزائفة. وبسبب تفانيه في سبيل اكتشاف الحكمة واستخراجها من الآخرين، أهمل سقراط شؤونه الخاصة، مكرِّساً كل وقته، بدلاً من ذلك، على المناقشة الجادة مع أشقائه في الوطن. خلافاً للسفسطائيين، لم يكن يطلب أجراً مقابل تعليمه. وعلى الرغم من علاقته الحميمة مع نخبة أثينا، فإنه بقي غير مبالٍ كلياً بالثروة المادية ومعايير النجاح التقليدية. كان سقراط يترك انطباع إنسان منسجم مع نفسه انسجاماً غير عادي، على الرغم من أن مزاجه الشخصي كان مثقلاً بكثير من المفارقات. إن سقراط المتواضع إلى درجة الانسحاق، ولكن الواثق بالنفس إلى حدود التحدي، الحصيف حصافة قارصة ولكن الملح على الصعيد الأخلاقي، الأليف والاجتماعي ولكن الانعزالي والتأملي، كان قبل كل شيء إنساناً التهمه عشق الحقيقة.

يبدو أن سقراط درس في شبابه علوم الطبيعة المتوافرة في عصره بشيء من الحماسة، مركزاً على معاينة جملة الفلسفات المعاصرة المختلفة المهتمة بالتحليل التخميني للعالم المادي. غير أنه ما لبث أن اكتشف عدم كفاية ذلك. تمخضت زحمة النظريات المتصارعة عن المزيد من الاضطراب والفوضى، بدلاً من الوضوح والشفافية، وتفسيرات تلك النظريات للكون القائمة على التعليل المادي وحده، غافلة عن الذكاء الهادف في العالم بدت له ناقصة. وقد رأى أن مثل هذه النظريات لم تكن متماسكة مفهومياً ولا مجدية أخلاقياً، مما دفعه إلى التحول عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطق. كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعين عليه أن يفكر بوضوح وكيف يجب أن يعيش؟ أصبح هاجسه الطاغي. وكما كان شيشرون سيعلن بعد قرون فإن سقراط (قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم).

ومثل هذا التحول كان بالفعل قد بات متردد الصدى في أفكار السفسطائيين، الذين كانوا أيضاً يشبهون سقراط من حيث اهتمامهم بالتعليم، وباللغة، وبالخطابة البلاغية، والجدل أو المحاجة. غير أن طابع تطلعات سقراط الأخلاقية والفكرية كان شديد الاختلاف. فالسفسطائيون كانوا يعرضون تعليم الآخرين، كيف يعيشون حياة ناجحة، في عالم جميع معاييره الأخلاقية أعراف وتقاليد وكل المعرفة الإنسانية نسبية. أما سقراط فكان يؤمن بأن مثل هذه الفلسفة التعليمية كانت خاطئة فكرياً وكارثية أخلاقياً. وفي معارضة للنظرة السفسطائية، رأى سقراط مهمته الخاصة متمثلة في الاهتداء إلى طريق موصلة إلى معرفة متعالية على مجرد الرأي، معرفة تغني أخلاقاً متعالية على الأعراف المجردة.

وفي مرحلة مبكرة من حياة الفيلسوف الشاب، كان كاهن أبولو في دلفي قد أعلن عدم وجود من هو أكثر حكمة من سقراط. وفي مسعى منه، كما قال لاحقاً بسخرية مميزة، لدحض رأي الكاهن، عكف سقراط باهتمام على معاينة معتقدات وأنماط تفكير جميع أولئك الذين يعدون أنفسهم متصفين بالحكمة - واصلاً إلى نتيجة أنه كان بالفعل أكثر حكمة من جميع الآخرين؛ لأنه كان الوحيد الذي أقر بجهله. غير أن سقراط كان يرى أن المعرفة الحقيقية لم يتم امتلاكها بعد، في حين أن السفسطائيين

كانـوا قد أكدوا استحالة الوصول إلى مثل هـذه المعرفة. وإصراره على الإبراز المتكرر لجهـل الإنسان، جهله هو وجهل الآخرين، كان يرمـي إلى استثارة، لا اليأس الفكري، بـل التواضع في مجال الفكر. واكتشاف الجهل شكل بالنسبة إلى سقراط بداية المهمة الفلسفية لا نهايتها، إذ لا يستطيع المرء أن يبدأ بالتغلب على تلك الافتراضات الدارجة الحاجبة للطبيعة الحقيقية لما يعنيه أن يكون الإنسان كائناً إنسانياً إلا من خلال ذلك الاكتشـاف. وقد رأى سقراط أن رسالته الشخصية هـي إقناع الآخرين بجهلهم مما قد يجعلهم أقدر على البحث عن أفضل طرق عيش الحياة.

وفي رأي سقـراط، فـإن أي محاولـة لتعزيز النجاح والتميـز الحقيقيين في الحياة الإنسانية يتعين عليها أن تأخذ في الحسبان الجوهر الأعمق للإنسان، روحه أو نفسه. وربمـا من منطلق إحساسه الخاص عالي التطور بالذات الفردية والانضباط الذاتي، نجح سقراط في إغناء العقل الإغريقي بوعي جديد بالأهمية المركزية للروح، مرسخاً إياهـا، للمـرة الأولى، مكمـنَ الوعي الفـردي المستيقظ مـن ناحية ومستقـرَ الطابع الأخلاقـي والفكري مـن ناحية ثانية. ألح سقراط على شعـار دلفي: «اعرف نفسك!» لإيمانـه بأن طريق الإنسـان الوحيدة إلى السعادة الحقيقية تمـر عبر معرفة الذات، عبر نوع من الفهم العميق لنفسه هو وحالتها السليمة. ما من إنسان إلا ويتطلع، بطبعه بالـذات، إلى بلوغ السعادة، والسعادة لا يتم بلوغها، كما تقول تعاليم سقراط، إلا من خـلال عيش نوع من الحياة يوفـر أفضل خدمة لطبيعة الـروح. فالسعادة ليست نتاج أي ظروف مادية أو خارجية، أو نتاج الثروة، أو السلطة، أو الشهرة، بل محصلة عيش حياة صالحة وملائمة للروح.

وعلى المرء الذي يريد أن يعيش حياة صالحة حقاً أن يعرف طبيعة الصلاح أو الخير وجوهره، وإلا فسيكون متحركاً دونما هدى، من منطلق العادة أو الضرورة المجردتين، مضفياً ثوب الخير أو الفضيلة على أي شيء يكون متناغماً مع المزاج الشعبي أو جالباً سعـادة اللحظة. بالمقابـل، رأى سقراط أن الإنسان، إذا كان بالفعل يعرف ما هو خير حقاً - ما هو مفيد بأعمق المعاني - فسيتصرف، طبيعياً وحتمياً، تصرفاً خيراً وسليماً. ستـؤدي معرفة ما هو خير، بالضرورة، إلى جعل المرء يتصرف من ذلك المنطلق، فلا

أحـد يبادر طوعـاً وعن قصد إلى اختيار مـا يعرف أنه سيُلحـق الأذى به. فقط حين يخطـئ ويـرى خيراً وهمياً، كما لـو كان خيراً حقيقياً يقع في مغبـة السلوك الخاطئ. ما من أحد يقترف الخطأ وهو يعرف؛ لأن من طبيعة الخير بالذات أن يكون مرغوباً، شـرط أن يكون معروفاً. وبهذا المعنى، فـإن سقراط كان يرى أن الفضيلة معرفة، وما الحياة السعيدة حقاً إلا حياة قائمة على التصرف السليم الذي يوجهه العقل.

وعلـى أي شخصـ يريد اكتشاف ما هـو فاضل حقاً أن يطـرح أسئلة صعبة. لا بد للمـرء كي يعـرف الفضيلة أن يكتشـف العنصر المشترك في سائـر الأفعال الفاضلة، أي جوهـر الفضيلـة. لا بد لـه من أن يفكك، يحلـل، يختبر قيمة كل بيـان عن طبيعة الفضيلـة من أجل التوصل إلى معرفة طابعها الحقيقـي. ليس كافياً إيراد الأمثلة عن أنواع مختلفة من الأفعال الفاضلة والزعم بأن هذه هي الفضيلة نفسها؛ لأن مثل هذا الزعـم لا يميط اللثام عن الصفة الجوهرية الوحيـدة الكامنة في صلب جميع الأمثلة التي تجعلها نماذج حقيقية للفضيلة. ينطبق الأمر أيضاً على الخير، العدل، الشجاعة، التقـوى، الجمال. وجّه سقراط انتقاداً إلى الاعتقاد السفسطائي القائل: إن مثل هذه العبـارات لم تكن، آخر المطاف، سـوى كلمات، مجرد أسماء لأعراف إنسانية معتمدة راهنـاً. وبالفعل، فـإن من شأن الكلمـات أن تشوه وتخدع، موحيـة بالصحة فيما هي مفتقـرة إلى الأساس الصلب. غير أن الكلمات تستطيع أيضاً أن تدل على شيء أصيل وبـاقٍ، كما لو كانت تسلـط الضوء على لغز ثمين غير مرئي. ومـا المهمة التي تنتصب أمام الفيلسوف إلا هداية الناس إلى الطريق المفضية إلى ذلك الواقع الحقيقي.

وفي سيـاق أداء هـذه المهمـة تمكن سقراط مـن تطوير صيغتـه الجدلية الشهيرة للنقاشـ، تلك الصيغة التـي كانت ستغدو طابع العقل الغربـي وتطوره: المحاكمة عبر الحوار أسلوباً للتمحيص الفكري الرامي إلى فضح المعتقدات الباطلة وإبراز الحقيقة. واستراتيجية سقراط المميزة تمثلت في تناول سلسلة من الأسئلة مع من يدخل معه في نقاشـ، والعمل، بلا هوادة، على تحليل جملة الملابسـات التي تنطوي عليها الإجابات واحـدة بعـد الأخرى بما يوفر إمكانيـة الكشف عن الأخطـاء والتناقضات الكامنة في أي اعتقـاد أو بيـان. كان يجري رفض محاولات تحديد جوهـر شيء ما، الواحدة بعد

الأخـرى بحجة أنها إما أوسع مما ينبغي أو أضيق مما يجب، أو بعيدة كلياً عن إصابة الهـدف. كثيراً مـا كان مثل هـذا التحليل ينتهـي إلى ارتباك كامل، بوصـول شركاء سقـراط في المناقشـة إلى حالة خدر أشبه بحالة من لسعـه سمك الراي المدوِّخ. ولكن الفلسفـة لم تكن في مثل هذه الأوقات، مهتمـة، حسب رأي سقراط، بمعرفة الإجابات الصحيحـة بمقـدار اهتمامها بالمحاولة الشاقـة والدؤوب المبذولة مـن أجل اكتشاف تلـك الأسئلة. ليست الفلسفة إلا مسيرة، مدرسة، انضباط بحث يدوم العمر كله. وما ممارسـة الفلسفة على طريقة سقراط إلا إخضاعـاً لأفكار المرء لنقْد العقل في سياق حـوار جاد مع آخريـن. والمعرفة الحقيقية لم تكن شيئاً يمكـن تلقيه ببساطة من آخر على نحوٍ غير مباشر مثل أي سلعة مشتراة، كما هي الحالة مع السفسطائيين، بل هي، بالأحـرى، إنجاز شخصي، لا يتم الفوز به إلا مقابـل نضال فكري مطرد وتأمل دائم قائـم على النقد الذاتي. يقول سقراط: (ليست الحياة غير المكوية بنار النقد جديرة بأن تعاش).

غـير أن سقراط لم يكن ذا شعبية شاملة بسبب سؤاله المستمر للآخرين، وقد عُدّ تشجيعـه الفاعـل لنوع من نزعة الشـك النقية بين تلامذته، من قبـل بعضهم، عملاً تخريبيـاً خطراً منطوياً علـى التهديد بتقويض السلطة الصحيحـة للتقاليد والدولة. صحيح أن سقراط كان، في سعيه الشاق بحثاً عن معرفة معينة، قد قضى جزءاً كبيراً مـن حياتـه، ملحقاً الهزيمـة بالسفسطائيين في لعبتهم هم بالـذات، غير أن المفارقة الساخـرة هـي أن سقراط جـرى تصنيفه في خانـة السفسطائيين، حـين أقدم اثنان مـن المواطنين، في المدة المضطربـة بأثينا غداة الحرب البيلوبونيزيـة الكارثية، على اتهامـه باللاتقـوى وإفساد الشباب. وقد قبضـ على سقراط في إغـارة على عدد من الشخصيـات السياسية الذيـن كان بعضهم، في وقت من الأوقـات، أعضاء في حلقته، وحُكـم عليـه بالإعدام. في مثل هذا الوضع كان من المألـوف اقتراح عقوبة النفي بدلاً، وربمـا كان ذلك ما أراده موجهو الاتهـام، إلا أن سقراط أبى في كل مرحلة من مراحل المحاكمـة أن يساوم على مبادئه، ورفض الإذعان لجميع المحاولات التي بُذلت من أجل تمكينـه من النجاة من عواقـب الحكم أو تعديلها. بقي مصراً على تأكيد صحة الحياة

التـي كان قد عاشها، حتى وإن أفضــت رسالته القائمة على إيقاظ الآخرين، الآن، إلى جلب الموت إليه، الموت الذي لم يخفه، بل سارع، بالأحرى، إلى الترحيب به، بوصفه باباً مفضياً إلى الأبدية، وإلى الخلود. محتسياً سم الشوكران في حالة غامرة من الابتهاج، غدا سقراط شهيداً متطوعاً، فدائياً، لمثل الفلسفة الأعلى الذي طالما رفع لواءه.

البطل الأفلاطوني

حَشْـدٌ الأصدقاء والتلاميـذ الذين اجتمعوا حول سقـراط في أيامه الأخيرة كانوا مشدوديـن إلى إنســان كان قـد جَسَّدَ، علـى نحـوٍ استثنائي فريد، مثلـه الأعلى خير تجسيد. فبمزاوجتها الفريدة بين إيروس ولوغوس -بين العاطفة والعقل، بين الصداقة والمحاجـة، بين الرغبة والحقيقة- تبدو فلسفـة سقراط أنها كانت تعبيراً مباشراً عن شخصيتـه. وكل فكـرة سقراطيـة مع ما تعبر عنـه جاءت تحمل طابع النـواة الفعلية لمزاجـه الشخصـي، كما بدت خارجة من رحم هذا المزاج. هـذه الحقيقة بالذات، في السياق الكامل لحوارات أفلاطون، كما جرى تصويرها -حقيقة أن سقراط كان يتكلم ويفكر بثقة فكرية وأخلاقية مستندة إلى معرفة ذاتية عميقة، متجذرة في أعماق نفسه على ما بدا- هي التي زودته بالقدرة على التعبير عن حقيقة كانت، بمعنى ما، شاملة، متأصلة في حقيقة السماء نفسها.

ومـع ذلك لم يكـن هذا العمق الكاريزمي للعقل والروح هـو الأمر الوحيد الذي أكده في تصويـره لأستاذه. فسقراط الذي قـام أفلاطون بتخليد ذكراه نجح أيضاً في تطوير وطـرح موقف معرفي محدد ما لبـث أن أفضى عملياً إلى إيصال الإستراتيجية الجدلية (الديالكتيكيـة) السقراطيـة إلى خواتيمهـا الميتافيزيقية (الماورائيـة). وهنا سنوسع مناقشتنا لهذه الشخصية المحورية بالاستناد إلى التفسير الأكثر إتقاناً -و«الأفلاطوني» علـى نحوٍ أشـد جزماً- لسقـراط المتضمن في حـوارات أفلاطون المتوسطـة العظيمة. بادئـاً مع حـوار الفايدا، وبالغاً أقصى تطـوره في حوارات مثل المأدبـة (السيمبوزيوم) والجمهورية تضاعف شخصية سقراط من التعبير عن مواقف تتجاوز تلك المعطوفة عليه في الحـوارات السابقة، ومن قبل مرجعيات أخرى مثـل زينوفون وأرسطوطاليس. وعلى الرغـم من إمكانيـة تفسير الأدلة بطرقٍ كثيرة، فإن ما يتجلـى بوضوح هو أن أفلاطون

كان، في تأمله لتراث أستاذه في سياق تطوره الفكري الخاص، يتدرج في الكشف عبر هذه المواقف الأكثر تطوراً عما أدرك أنه كان كامناً في عمق حياة سقراط ومحاجاته.

ومع السير قدماً في الحوارات (وتتابعها الدقيق ليس واضحاً تماماً) فإن الكلام الأبكر لسقراط - المشدد بقوة على مطالبته بالتماسك المنطقي والتعريفات ذوات المعنى، المنتقد لسائر يقينيات الإيمان البشري المفترضة - يبدأ بالتقدم نحو مستوى جديد من النقاش الفلسفي. وبعد إنجاز عملية معاينة سائر المنظومات الفكرية الدارجة، من فلسفات الطبيعة العلمية إلى المحاجات الماكرة والمتصفة بالدهاء لدى السفسطائيين، كان سقراط قد استنتج أن جميع تلك المنظومات كانت مفتقرة إلى المنهج النقدي السليم. وبغية إلقاء الضوء على مقاربته، قرر الاهتمام، لا بالحقائق، بل بالبيانات عن الحقائق. وهذه الأطروحات كان سيحللها من خلال التعامل مع كل واحدة منها بوصفها فرضية، مستخلصاً نتائجها، وصولاً إلى اكتشاف قيمتها. وأي فرضية يتضح أنها صحيحة ومطردة كان سيتم تأكيدها مؤقتاً، ولو لم يتم إثبات صحتها؛ نظراً لأن من شأنها بدورها ألا تترسخ يقينياً إلا عن طريق فرضية معتمدة أكثر نهائية.

أخيراً قام سقراط، وفقاً لما جاء في حوارات أفلاطون المتوسطة، بعد نقاش وتأمل شاملين لهذه القضايا، بطرح فرضيته الأساسية الخاصة، بوصفها تلك القاعدة النهائية للمعرفة والمعايير الأخلاقية: حين يكون شيء ما حسناً أو جميلاً، فإنه كذلك؛ لأن ذلك الشيء متوافر على قسط معين من جوهر أنموذجي أصلي للحُسْن أو الجمال، جوهر مطلق وكامل، جوهر موجود على مستوى خالد يتعالى على تجليه العابر الخاص، جوهر لا يمكن إدراكه إلا بالعقل، دون الحواس. ولهذه الشموليات العامة طبيعة حقيقية متجاوزة للعرف والرأي الإنسانيين المجردين، ووجود مستقل يتجاوز الظواهر التي تشي بها. وعقل الإنسان قادر على اكتشاف هذه الشموليات العامة ومعرفتها، من خلال نظام الانضباط الراقي للفلسفة.

فرضية (المثل - الأشكال) أو (الأفكار) هذه، برغم عدم إثباتها في أي وقت، تبدو، كما وصفها أفلاطون، ممثلة لشيء أكثر من نتيجة مقنعة لنقاش منطقي، شيء

ماثل بوصفه أشبه بواقع قاطع -مؤكد وضروري على نحوٍ مطلق- متجاوز تخمينات التجربة الإنسانية، ضبابياتها، وأوهامها. أما تسويغها الفلسفي فكان أخيراً وصفياً، واضحاً ذاتياً بالنسبة إلى عاشق الحقيقة الذي كان قد بلغ هدف التنوير البعيد. وبدا ما رمى إليه أفلاطون متمثلاً في حصول التواصل مع النظام العالمي ذاته وكشفه عبر اهتمام سقراط المطلق بعقله وروحه، بالفضيلة الأخلاقية جنباً إلى جنب مع الحقيقة الفكرية. في سقراط أفلاطون لم يعد نظام العالم واقفاً مهزوزاً وحده، بل كان قد اهتدى إلى نوع من الثقة واليقينية المستندتين إلى شيء أكثر عمقاً وأساسية. وهكذا فإن حل اللغز لمعضلة سعي سقراط المشوب بالشك إلى الحقيقة تمثل، كما عرضه أفلاطون على نحوٍ مسرحي مثير، في وصوله، آخر المطاف، إلى تصور، أو رؤية أو الأفكار الأبدية -تصور أو رؤية ما هو مطلق من خير، وحقيقة، وجمال، وما إلى كل ذلك- تلك الأفكار الأبدية التي أنهى بتأملها بحثه وإنجازه الفلسفيين الطويلين.

صار عصر الأبطال والآلهة الأسطوريين يبدو غابراً منذ زمن طويل بالنسبة إلى مواطني أثينا الحديثة، غير أن البطل الهوميري بُعث حياً في سقراط أفلاطون، بوصفه بطل البحث الفكري والروحي عن الحقائق المطلقة في عالم مسحوق بين سندان السفسطة ومطرقة النزعة التقليدية. كان ثمة لون جديد من ألوان المجد الخالد الذي كشف عنه سقراط وهو يواجه الموت، والمثال الهوميري لم يكتسب أهمية جديدة بالنسبة إلى أفلاطون وأتباعه إلا عبر هذا التصرف البطولي فلسفياً. ثمة حقيقة روحية شديدة الرسوخ والواضح والشمول الكامل إلى درجة عجز معها، حتى الموت عن إلقاء الظل على وجودها، بل شكَّل، على النقيض من ذلك، باباً لولوج ملكوتها، خرجت من رحم عمل سقراط الفكري الشاق. إن العالم المتعالي المتجلي في حوارات أفلاطون -وهي مآثر أدبية عظيمة مثل جملة القصائد والمسرحيات الملحمية الممجدة للثقافة الهلينية- جاء يشي بملكوت أولمبي جديد، ملكوت يعكس إحساساً بالنظام العقلاني، ولكنه يستحضر أيضاً آية الجلال المهيب والرفيع لآلهة الأساطير القديمة. فسقراط تقرير أفلاطون كان قد بقي وفياً للتطور الإغريقي الحاصل على صعيدي العقل والنزعة الإنسانية الفردية. غير أنه كان قد دأب، في سياق رحلته الأوديسية الفكرية، حيث عكف على توظيف وتركيب رؤى أسلافه، على اجتراح علاقة جديدة

مـع واقـع أزلي خالد، واقع متمتع بنعمة المغزى الفلسفي جنبـاً إلى جنب مع القداسة أو الماورائية الأسطورية. لدى سقراط تم احتضان الفكر بثقة، بوصفه قوة حياة فاعلة من جهـة وأداة يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى الـروح من جهة ثانية. ليس العقل مجرد أداة ذات جدوى بأيدي السفسطائيين والساسة وحدهم، ولا هو الملاذ البعيد للتخمينات المادية والمفارقات الغامضة دون سواها. إنه، بالأحرى، الملكة السماوية التي تمكّن الروح الإنسانيـة من اكتشاف جوهرها بالذات من ناحية ومعنى العالم من ناحية أخرى، وهي ملكة لم تكن تتطلب إلا الإيقاظ. ومهما كانت مسيرة الإيقاظ بالغة الصعوبة، فإن طاقة فكرية سماوية كامنة بالقوة في الجميع بسطاء وعظماء على حدٍّ سواء.

تلـك هـي صورة سقـراط في ذهن أفلاطـون، صـورة صاحب حـل وذروة البحث الإغريقـي عن الحقيقة، صورة منقذ الأساس السمـاوي والإلهي للعالم، صورة موقظ عقـل الإنسان. فمـا كان بالنسبة إلى هوميروس والعقل العتيـق علاقة لا تنفصم بين التجريبـي والأنموذجي الأصلي، علاقة تعرضت لقـدرٍ متزايد من التحدي في النزعة الطبيعيـة للفيزيـاء الأيونية والنزعة العقلانيـة عند الإيليين، ما لبثـت أن استُؤصلت كليـاً في مادية الذريـين ونزعة الشك لـدى السفسطائيين، تمـت الآن إعادة صياغته واستعادتـه على مستـوى جديد بأيدي كل من سقراط وأفلاطـون. وعلى النقيض من الرؤية العتيقة غير المتمايزة، كانت العلاقة المدركة الآن بين ما هو أنموذجي أصلي وما هو تجربي قد أصبحت أكثر إشكالية، متصفة بالازدواجية، وقائمة على الثنائية. هذه الخطـوة كانت خطوة حاسمة، إلا أن الشراكة الكامنة في العمق، المكتشفة مجدداً، مع الرؤيـة الأسطورية البدائيـة كانت على مستوى موازٍ من الحسم والأهمية. ففي الفهم الأفلاطـوني، تمت إضاءة العالم من جديـد بسلسلة من الأطروحات والصور الشاملة أو العامـة. عاد عقل الإنسان قادراً على الاهتـداء إلى معرفة مبادئ العالم الحاكمة. عـادت حقائق السماء المطلقة، مرة أخـرى، تحكم الكون وتوفر أساساً لسلوك البشر. عاد الوجود متمتعاً بنعمة الأهداف المتعالية. لم يعد النشاط الفكري والإلهام الأولمبي متعارضين. عادت القيم الإنسانية متجذرة في نظام الطبيعة، مع غنى الطرفين بذكاء السماء وآلهتها.

مـع كل من سقـراط وأفلاطـون، كان البحث الإغريقـي عن الوضـوح، والنظام، والمعنـى في التجربة الإنسانية ذات الأوجه المتعددة، قد أكمل دورته، متمخضاً عن نوع مـن البعث الفكري للواقع السمـاوي المقدس المعروف في الطفولـة الهوميرية البعيدة لـدى الثقافة الهيلينية. وهكذا فإن أفلاطـون نجح في ربط تصوره ونَفَخَ روحاً وأهمية جديدتين في الرؤية الأنموذجية الأصلية العتيقة للحساسية الإغريقية القديمة.

∞ ∞ ∞

يبقـى سقـراط الشخصيـة الأنموذجيـة الأصليـة في الفلسفـة الإغريقية -بل في كل الفلسفـة الغربيـة في الحقيقـة- إلا أننـا لا نتوفر، مع ذلك، علـى أي شيء مكتوب بيـده هو يمكنه من أن يمثل أفكاره على نحـوٍ مباشر. أما حياته وفكره فلم ينتقلا إلى الأجيـال اللاحقة إلا عـبر الموشور القوي لفهـم أفلاطون في المقـام الأول. كان تأثير سقـراط في أفلاطون الشاب عظيماً إلى حـد أن الحوارات الأفلاطونية تبدو مطبوعة بالطابـع السقراطـي على كل صفحة مـن صفحات تلك الحـوارات تقريباً، مما جعل التمييـز الحاسـم بين فكري الفيلسوفـين شبه مستحيل. وشخصيـة سقراط تضطلع بالـدور الرئيس وتعبر عن جملة الأطروحـات المركزية في أكثر الحوارات ذات الشأن، وهـي تفعـل ذلـك بدرجة عالية مـن الحساسيـة الشخصيـة المصورة بأمانـة. تبقى النقطة التي ينتهي فيها سقراط التاريخي ليبدأ سقراط الأفلاطوني كاشف الغموض والضبابيـة. صحيـح أن ادعاءه الجهل من منطلق نكران الـذات يتناقض ظاهرياً مع المعرفـة الأفلاطونيـة بالحقائق المطلقة، غير أن الأخيرة تبـدو خارجة من رحم الأول مباشـرة، كمـا لو أن تواضعاً فكريـاً غير مشروط كان خرم إبـرة مرور خيط الحكمة الكونيـة الشاملـة. من المؤكد أن من شأن سعي سقراط الـذي دام العمر كله بحثاً عن الحقيقة والنظام أن يبدو مستنداً ضمنياً إلى نوع من الإيمان بالوجود النهائي لكل من الحقيقـة والنظام[6]. يضـاف إلى ذلك، أن طابع حججـه وتوجهها كما جرى تقديمها، لا في الحـوارات الأفلاطونية المبكرة وحسب، بل وفي تقارير آخرين أيضاً، يشيان بقوة بـأن سقـراط كان، أقله منطقياً، ملتزماً بمـا كان سيُرى لاحقاً علـى أنه قوام نظرية عموميات شاملة.

كان لمحاكمــة سقراط وإعدامه من جانب النظــام الديمقراطي الأثيني تأثير بالغ العمق في أفلاطون، فأُقنع بعدم جدوى كل من الديمقراطية السائبة (الفالتة بلا دفة موجهة) والفلسفة غــير القائمة على المعايير والمبادئ. ومن هنا ضرورة وجود أساس مطلق للقيم إذا أردنا لأي نظام سياسي أو فلسفي أن يكون ناجحاً وحكيماً. بالاستناد إلى جملــة الأدلة التاريخية والأدبية المتوافرة سيبــدو أن بحث سقراط الشخصي عن تعريفات مطلقة ويقين أخلاقي، وربما بالتأكيد طرحه لصيغة مبكرة ما من صيغ عقيدة المُثل، قد جرى تطويرهما وتوسيعهما عبر حساسية أفلاطون الأكثر إحاطة، وصولاً إلى جعلهما منظومة شاملة. ثمة رؤى إضافية أدخلها أفلاطون في المنظومة، مقتبساً إياها مــن أسلاف مختلفين لسقــراط، خصوصاً بارمانيدس (رؤيــة أن الواقع القابل لفهم ذي طبيعــة أحادية ثابتة)، هيرا قليطوســ (رؤية التدفق الدائــم للعالم المحسوس)، وفيثاغورس قبل هذا وذاك (رؤية قابلية فهم الواقع عبر الأشكال الرياضية). هواجس سقــراط وإستراتيجياته الأكثر تركيزاً باتت، إذًا، أساس مبادرة أفلاطون الأوسع إلى طرح الخطــوط العريضة والمشكلات الرئيسة بالنسبــة إلى الفلسفة الغربية اللاحقة بجميع ميادينهــا المختلفة، ميادين المنطق، والأخــلاق، والسياسة، والمعرفة، والوجود (الانطولوجيا)، والجمال، والنفس (السايكولوجيا)، والكونيات (الكوزمولوجيا).

عــبر أفلاطون عن التعميق والتوسيع عن طريق توظيف شخصية سقراط لإنطاق الفلسفــة التــي كان يؤمن أن حياة سقــراط جسدتها بنبل. لم يكــن سقراط في نظر أفلاطــون، إلا تجسيــداً حياً للخــير والحكمة، وهمــا الصفتان اللتــان كان أفلاطون يعدهما المبدأيــن الأساسيين للعالم والهدفين الأسمى لطمــوح الإنسان. وهكذا، فإن سقــراط أضحى ليس فقط مصدر إلهــام الفلسفة الأفلاطونية، بل وتجسيدها الحي أيضــاً. ومــن تحت عبــاءة أفلاطون الفنيــة خرج سقــراط الأنموذجــي الأصلي، أبو الفلسفة الأفلاطونية.

مــن وجهة النظــر هذه، لم يقم أفلاطــون بتقديم أي فيلم وثائقــي حرفي عن فكر سقراط؛ كما لم يبادر، من الطرف المعاكس إلى استخدام سقراط مجرد ناطق بأفكاره هو المستقلة تماماً. بدلاً من هذا وذاك يبدو أن علاقة أفلاطون مع سقراط كانت أكثر تعقيداً، وأشد غموضاً، وأميل إلى التفسير والإبداع، لدى قيامه بتطوير وتحويل أفكار أستــاذه لإيصالها إلى ما تراءى له خلاصاتها المتأصلــة، المبحوثة منهجياً، الواضحة

ميتافيزيقياً. كثيراً ما كان سقراط يرى نفسه مولّدًا فكرياً دائباً من خلال مهارته الجدلية (الديالكتيكية) على استيلاد الحقيقة الكامنة في عقل الآخر. ربما كانت الفلسفة الأفلاطونية بالذات هي الثمرة الأخيرة والأنضج لذلك المخاض.

سعي الفيلسوف إلى امتلاك العقل الكوني الشامل

برغم كل إخلاصها للدقة الجدلية (الديالكتيكية) والصرامة الفكرية، بقيت الفلسفة الأفلاطونية مخترقة بنوعٍ من الرومانسية الدينية التي أثرت في كل من مقولاتها الوجودية (الأونطولوجية) وإستراتيجيتها المعرفية. وكما في مناقشته لإيروس في المأدبة (السيمبوزيوم)، فإن أفلاطون وصف الأفكار، لا على أنها أشياء محايدة خاضعة للإدراك العقلاني الخالي من العاطفة، بل جواهر متعالية تقوم لدى ممارستها مباشرة من قبل الفيلسوف الخالص، باستثارة رد عاطفي حاد، بل وحتى نشوة صوفية باطنية. كلمة (فيلسوف) تعني حرفياً (عاشق الحكمة)، والفيلسوف يقارب مهمته الفكرية بوصفها مغامرة رومانسية ذات أهمية شاملة. وبالنسبة إلى أفلاطون ليست الحقيقة النهائية ذات طبيعة أخلاقية وعقلانية فقط، بل وجمالية أيضاً. فقيم الخير، والحق، والجمال متوحدة عملياً في المبدأ الإبداعي السامي الضابط، دفعة واحدة، للشهادة الأخلاقية، والالتزام الفكري، والاستسلام الجمالي. وبوصفه الأقرب منالاً بين الأشكال أو المُثُل، وهو مرئي جزئياً حتى بالعين المجردة، فإن الجمال يمكن وعي الإنسان من الانفتاح على وجود المُثُل الأخرى، جاذباً الفيلسوف إلى الصورة والمعرفة الجمالية لكل من الحق والخير. من هنا تلميح أفلاطون إلى أن الرؤية الفلسفية الأسمى لا تكون ممكنة إلا لمن يتوافر فيه مزاج عاشق. لا بد للفيلسوف من أن يستسلم داخلياً لأرقى آيات إيروس، تلك الحماسة الشاملة لاستعادة وحدة سابقة، للتغلب على الانفصال عن السماء وصولاً إلى الاندماج بها.

قام أفلاطون بوصف معرفة السماء على أنها مضمرة في كل روح ولكنها منسية. والروح، وهي خالدة، تمارس احتكاكاً مباشراً وحميماً مع الحقائق الأزلية قبل الميلاد، غير أن شرط ما بعد الولادة الإنساني المتمثل في السجن الجسدي يدفع الروح إلى نسيان الحالة الحقيقية للأمور. أما هدف الفلسفة فهو تحرير الروح من هذا الوضع

المضلل، حيث تتعرض للخداع من جانب تقليد ما هو محدود وحجبه لما هو أبدي. تتمثل مهمة الفيلسوف في (استحضار) الأفكار المتعالية، باستعادة معرفة مباشرة بجملة الأسباب والمنابع الحقيقية لجميع الأشياء.

في الجمهورية، قام أفلاطون بتسليط الضوء على الفرق بين المعرفة الصحيحة للواقع، ووهم المظاهر من خلال صورة مدهشة: البشر أشبه بسجناء مربوطين بجدار كهف تحت الأرض، حيث لا يستطيعون مطلقًا أن يلتفتوا ليروا ضوء النار التي هي في مكان أعلى وبعيد خلفهم، وحين تمر أشياء خارج الكهف أمام الضوء، يتوهم السجناء أن الظلال المجردة المنعكسة على الجدار هي الأشياء الحقيقية، وما من أحد سوى ذلك الذي يتحرر من قيده ويخرج من الكهف للدخول في العالم الكائن في الخارج يستطيع أن يلمح الواقع الحقيقي، برغم أن تعرضه الفجائي للنور قد يبهره فيبقى عاجزاً عن التعرف على طبيعة هذا النور، أما بعد التآلف مع الضوء والاعتياد عليه وصولاً إلى التعرف على الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الأشياء، فإنه سيسارع إلى تثمين وضوح فهمه الجديد عالياً، وإن تذكّر مصيره السابق بين السجناء الآخرين، حيث يدأب الجميع على تكريس عقولهم لفهم أوهام مجردة، من شأنه، مثل هوميروس، أن يفضل تحمل أي شيء في العالم الحقيقي على الاضطرار للعيش في عالم الأشباح السفلي، ولو طُلب منه أن يعود إلى الكهف ليدخل، وهو غير المعتاد على ظلام الكهف، في تنافس مع الآخرين في نشاطهم المعتاد القائم على (فهم) الأشباح والظلال، لكان من المحتمل، في الحقيقة، أن يستثير سخريتهم واستهزاءهم، وأن يبقى عاجزاً عن إقناعهم بأن ما كانوا يشاهدونه لم يكن سوى انعكاس باهت للواقع.

كانت المهمة الكبرى التي تواجه الفيلسوف في نظر أفلاطون، متمثلة، إذًا، في الخروج من كهف الظلال الشبحية وإعادة عقله الضال إلى النور الأنموذجي الأصلي، المنبع الحقيقي للوجود. وعند الحديث عن هذا الواقع الأعلى، كرر أفلاطون الربط بين النور، والحقيقة، والخير. ففي الجمهورية قام بوصف فكرة الخير بأنها بالنسبة إلى العالم القابل للفهم بمنزلة الشمس بالنسبة إلى العالم القابل للرؤية: وكما أن الشمس تتيح لأشياء العالم المرئي فرصة أن تنمو وتغدو مرئية، فإن الخير يمنح جميع

أشيـاء العقل وجودها وقابلية أن تكون مفهومة. أمـا حصول الفيلسوف على الفضيلة فيعني اهتداءه إلى تلك المعرفة المضيئة الجالبة للتناغم بين روح الإنسان ونظام الكون القائم على النماذج الأصلية، وهو نظام محكوم ومضاء بفكرة الخير العليا.

ولكـن إنجاز الانعتاق مـن حالة الظلام يتطلب، مع ذلك، قـدراً خارقاً ودائماً من الجهد الفكري والأخلاقي؛ كي يتمكن العقل -الذي يعده أفلاطون أعلى أجزاء الروح- من الارتقاء إلى ما فوق المحسوس والمادي المجرد وصولاً إلى استعادة المعرفة المفقودة بالأفـكار. وفي بعضـ الحوارات (مثل الجمهوريـة)، شدد أفلاطـون على قوة الجدل (الديالكتيـك)، أو المنطـق القائـم على النقـد الذاتي الفاعل، في سبيـل تحقيق هذا الهدف، فيمـا كان في أمكنة أخرى (مثل المأدبة [السيمبوزيـوم] والرسالة السابعة)، أكـثر كلامـاً عن نـوع من الكشف العفـوي بالفطنة الحدسيـة، أشبه بلحظـة أو نعمة سماويـة بعد انضباط طويـل. وفي الحالين كليهما لا يكون استحضار الأفكار إلا وسيلة المعرفة الحقيقية من ناحية وهدفها من ناحية ثانية.

وهكذا، فإن توجيه أفلاطون الأولي بالنسبة إلى الفلسفة جاء متركزاً على التطوير الفاعـل والـدؤوب للعقل والإرادة، بحفز من رغبة لا تعـرف معنى التوقف في استعادة الوحدة المفقودة مع الأبدي. وعبر مخاض الاستحضار الفلسفي، يستطيع عقل الإنسان أن يستولـد حكمة السماء التي كانت ملكيته السابقة. يكون التعليم، إذًا، في خدمة كل مـن الروح والسمـاء، لا في خدمة العلماني والإنساني فقط، كمـا عند السفسطائيين. يضـاف إلى ذلـك أن التعليم عملية يتم مـن خلالها «استخـراج» الحقيقة من داخل العقـل، لا استحداثها وفرضها عليه من خارجه. وعندئـذ لا يلبث العقل أن يهتدي في داخلـه إلى معرفة بطبيعته الخاصـة كما في الكون، معرفة تكـون دون التعليم، مغلفة بضبـاب بلادات الوجود الدنيوي. بادرت التربيـة (البايديا) الكلاسيكية إلى اعتماد البعديـن الميتافيزيقـي (الماورائـي) والروحـي الأكثر عمقـاً للأكاديميـة مسترشدة بتوجيهـات أفلاطون، مؤسسة الرهبنة أو الدير بمقدار ما هي جامعة، وقد رفعت لواء تحقيق المثل الأعلى للكمال الداخلي عن طريق التعليم المنضبط.

ليس التنوير الفلسفي، إذاً، إلا نوعاً من إعادة التنبيه إلى المعرفة المنسية، والتذكير بها، نوعاً من إعادة التأسيس للعلاقة الحميمية السعيدة بين الروح والأفكار المتعالية الكامنة في صلب سائر الأشياء. هنا بالذات، شدد أفلاطون على البعد الإنقاذي للفلسفة؛ لأن المجابهة المباشرة بين الروح والأفكار الأبدية هي التي تكشف للأولى أزليتها الخاصة. وفي رواية أفلاطون لقصة ساعات سقراط الأخيرة، كان سيتضح أن سقراط كان يثمن حالة الوعي الأنموذجي الأصلي المتعالية على الوجود المادي عالياً جداً إلى درجة أنه عبر عن رباطة جأش، بل توق، لحظة ترقبه للموت بالسم. وقد أعلن أن حياته كلها كانت موجهة نحو لحظة معانقة الموت، لحظة امتلاك الروح لقدرة العودة الأخيرة إلى مجد حالتها الخالدة. مثل هذه الثقة المؤكدة بحماس شديد بحقيقة ما هو أبدي، مصحوبة بتلميحات الحوارات المتكررة إلى الأساطير والأسرار المقدسة، تشي بأن سقراط وأفلاطون نفسيهما ربما كانا حميمي الانخراط في الديانات الإغريقية السرية. ففي النظرة الأفلاطونية، ليس ما هو سماوي ومقدس موجوداً فقط، كما في الديانة الإغريقية العامة التقليدية، بل تكون الروح الإنسانية قادرة، عبر سلوك الطريق الفلسفية، على امتلاك معرفة خلودها السماوي الخاص. ومثل هذا الإيمان ميز أفلاطون عن التراث الهوميري، الذي ظل يضع حدوداً صارمة بين البشر الفانين والآلهة الخالدين، وأجلسه ربما في مقصورة الديانات السرية، حيث كان التلقين يتمخض عن نوع من الإيحاء بالخلود، وبرفقة فيثاغورس الذي كانت الفلسفة توفر في نظره، أرقى سبل التنوير والذوبان في بوتقة السماء الصوفيين. وقد انعكس انتماء أفلاطون إلى هذه الجماعات أيضاً في إيمانه بوجوب عدم البوح بالحقائق الأسمى للجميع؛ خشية سوء استخدامهم لها. ومن هنا تفضيله الحوار الأكثر غموضاً، القادر على إخفاء -كما على كشف، بالنسبة إلى المؤهلين جيداً- أعمق حقائق فلسفته، على المعالجة والمقاربة المباشرتين الصريحتين.

من الممكن القول: إن ثنائية القيم الأفلاطونية المميزة - تفضيل الفيلسوف على الإنسان العادي، العقل والروح على المادي، الأشكال أو المُثُل الموجودة من قبلُ على عالم الظواهر، المطلق على النسبي، الحياة الروحية فيما بعد الموت على الحياة المادية الحاضرة - عكست رد فعل أفلاطون على أزمات أثينا السياسية، والأخلاقية،

والفكرية خلال سني حياته. ومع أن القرن الخامس (ق.م) في أوجه خلال العصر البريكليسي كان قد تبنى فكرة بلوغ البشرية المستقل التقدم من حالة الجهل البدائية إلى حالة التطور والإتقان المتحضرة، فإن أفلاطون غالباً ما بقي ميالاً إلى النظرة الإغريقية الأبكر، تلك النظرة المطروحة من قبل هزيود والقائلة: إن حالة البشر كانت قد تدهورت تدريجياً نحو الانحطاط بعد أن كانت في عصر ذهبي سابق. لم يكتفِ أفلاطون برؤية تقدم الإنسان المعاصر التقني، بل رأى أيضاً انحطاطه وتخلفه الأخلاقي عن البراءة الأبسط للقدماء (الذين كانوا أفضل منا وعاشوا أكثر قرباً من الآلهة). إنجاز الإنسان بحد ذاته كان، إذًا، نسبياً وهشاً. فقط مجتمع قائم على مبادئ سماوية محكوم من قبل فلاسفة يستلهمون السماء كان قادراً على إنقاذ البشرية من لاعقلانيتها المدمرة، وأفضل صيغ الحياة كانت تلك المنصرفة عن الحياة الدنيوية المتجهة نحو عالم الأفكار الأبدية. فملكوت الروح الثابت الذي لا يعرف معنى التغيير سابق ودائم التفوق على كل ما حاولت البشرية أن تحققه في العالم الفاني (الموقت). ما هو روحي فقط ينطوي على الحقيقة والقيمة الأصليتين.

ولكن نظرة أفلاطون كانت، برغم كل نزعتها التشاؤمية المعادية عداءً ظاهرياً للعالم، مطبوعاً بنوع معين من النزعة التفاؤلية الكونية؛ لأن خلف التدفق الغامض للأحداث كان يرى المخطط الإلهي لحكمة السماء. فبرغم تحليقاته الغنائية الصوفية، أو ربما في عمق تلك التحليقات، فإن فلسفة أفلاطون كانت عقلانية الطابع أساساً، وإن بقيت عقلانية قائمة على المنطقية الإنسانية وحدها. ففي صلب تصور أفلاطون للعالم ثمة مفهوم ذكاء متعالٍ يتولى حكم الأشياء وتنظيمها: إن العقل المقدس هو (ملك السماء والأرض). إن الكون خاضع، آخر المطاف، لا لحكم المصادفة، الحركة المادية، أو الضرورة العمياء، بل، بالأحرى، لحكم (عقل منظِّم بالغ الروعة).

وقد اكتشف أفلاطون أيضاً في تركيبة العالم عنصراً متعذر الاختزال من الضلالة واللاعقلانية العنيدتين، عنصراً أطلق عليه اسم آنانكه (ananké)، أو الضرورة. وفي المفهوم الأفلاطوني كان اللاعقلاني معطوفاً على المادة، على العالم المحسوس، وعلى الرغبة الغريزية، في حين كان العقلاني معطوفاً على العقل، وعلى المتعالي،

وعلى الرغبة الروحية[7]. والأنانكه، تلك اللاعقلانية المتقلصة القائمة على الضياع والعشوائية في الكون، تقاوم الانسجام الكامل مع العقل المبدع، وتلقي بظلها الثقيل على الكمال الأنموذجي الأصلي، مشوّهة تعبيره الصافي في العالم الملموس. أما العقل فيتحكم بالضرورة في الجزء الأكبر من العالم، متناغماً مع الأهداف الخيرة والصالحة، غير أن هذا العقل يعجز في بعض المحطات عن إلحاق الهزيمة بقضية الضلال، ذلك هو سبب وجود الشر والفوضى في العالم. فبوصفه مخلوقاً محدوداً، يبقى العالم مفتقراً، بالضرورة، إلى الكمال. ومع ذلك فإن الأنانكه (الضرورة)، بسبب طبيعتها الإشكالية تحديداً، تضطلع بدور الحافز والمحرك لصعود الفيلسوف من المرئي للارتقاء إلى المتعالي. وعلى الرغم من أن المصادفة الطارئة والضرورة اللاعقلانية حقيقتان ولهما مكاناهما، فإنهما موجودان داخل بنية أوسع يوجهها ويحكمها الذكاء الكوني، العقل، الذي يحرك جميع الأشياء وفقاً لحكمة نهائية، وفقاً لمقتضيات فكرة الخير.

هنا بالذات نجح أفلاطون في الكشف الكامل عن المبدأ الذي كان قد ظل موضوع مناقشة في الفلسفة الإغريقية السابقة، والذي كان سيضطلع بدور مركزي في التطور اللاحق لهذه الفلسفة. ففي أثينا البريكليسية كان آناكساغوراس قد رأى أن النوس، أو العقل، هو المصدر المتعالي لنظام الكون. وكل من سقراط وأفلاطون انجذبا إلى مبدأ آناكساغوراس الأول، القائم على اقتراح نوع من الغائية العقلانية أساساً لوجود الكون. ولكنهما ما لبثا أن أُحبطا، مثلما حصل مع أرسطوطاليس لاحقاً، جراء عدم قيام آناكساغوراس بتطوير المبدأ قدماً في فلسفته الخاصة (التي كانت مادية في المقام الأول، مثلها مثل فلسفة الذريين)، وخصوصاً بسبب عزوفه عن إبراز الخير المتعمّد للعقل الكوني، إلا أن الفيلسوف الشاعر زينوفان كان، قبل آناكساغوراس بنحو نصف قرن، وبعد توجيه الانتقاد إلى الآلهة ذوي الأشكال الإنسانية في التراث الشعبي الساذج، قد طرح، بدلاً من ذلك، فكرة إله واحد أعلى، قداسة كونية فاعلة في العالم عبر الذكاء الخاص، قداسة متماهية من حيث الجوهر مع العالم نفسه.

وبعيد ذلك، أقدم فيلسوف ما قبل سقراط المنعزل واللغز هيراقليطوس على طرح تصور حلولي، مع استخدام عبارة لوغوس (التي تعني الكلمة، أو الكلام، أو الفكر

في الأصل) للدلالة على المبدأ العقلاني الذي يحكم الكون. صحيح أن جميع الأشياء هي في تدفق مطرد، إلا أنها مترابطة ومنظمة أساساً وفي العمق من خلال اللوغوس الكوني، المتجلي أيضاً في قدرة عقل الكائن الإنساني. دأب هيراقليطوس على ربط اللوغوس بعنصر النار، ذلك العنصر الخارج، مثله مثل العالم الهيراقليطوسي كله، من رحم النضال المتمادي في الاستهلاك والغارق في الحركة المتواصلة. من قوانين اللوغوس الكوني أن كل شيء يتحدد ب، يميل إلى، ويتوازن آخر المطاف، بنقيضه، بما يجعل جميع النقائض مؤلفة لنوع من الوحدة في النهاية. ولعل أروع أشكال التناغم هو الذي يتألف من عناصر متنافرة، في حالة توتر فيما بينها. وقد أكد هيراقليطوس أن البشر يعيشون، إذ يعزفون عن فهم اللوغوس، كما لو كانوا نياماً في حلم زائف عن العالم، في حالة من اللاتناغم أو النشاز الدائم. لا بد للكائنات الإنسانية من أن تسعى إلى إدراك لوغوس الحياة، وصولاً، عبر ذلك الإدراك إلى الاستيقاظ على حياة قائمة على التعاون الذكي مع نظام الكون الأكثر عمقاً.

ولكن فيثاغورس ربما كان متقدماً على سائر المدارس الفلسفية الأخرى حين شدد على قابلية العالم للفهم، وعكف، خصوصاً على تلقين القيمة الروحية لفضيلة التوغل العلمي في أسرار هذا العالم لبلوغ نشوة المزاوجة بين روح الإنسان وكون السماء. فبالنسبة إلى الفيثاغورسيين، كما للأفلاطونيين لاحقاً، كانت الأنماط الرياضية القابلة للاكتشاف في العالم الطبيعي تشي، ربما بمعنى أعمق يوصل الفيلسوف إلى ما بعد المستوى المادي للواقع. وكشف الغطاء عن الصيغ الرياضية الناظمة في الطبيعة كان يعني إماطة اللثام عن الذكاء الإلهي بالذات، المضطلع بإدارة خلقها بقدرٍ متعالٍ من الكمال والنظام. والاكتشاف الفيثاغورسي القائل: إن الأنغام الموسيقية رياضية، والألحان المتناغمة صادرة عن أوتار قياساتها محددة بنسب عددية بسيطة، وقد عُدّ ذلك وحياً دينياً. فتلك الأنغام الرياضية المنطوية على وجود غير خاضع للزمن، بوصفها أمثلة أنموذجية روحية، تشكل منبع جميع الألحان السمعية. وكان الفيثاغورسيون يؤمنون بأن الكون، بكليته، ولا سيما السماوات، منظم وفقاً لمبادئ الهارموني (الإيقاع) الخفية، تبعاً للتشكيلات الرياضية المعبرة عن موسيقا سماوية سامية. وكان من شأن فهم الرياضيات أن يعني الاهتداء إلى مفتاح حكمة الإبداع الإلهي.

كذلـك قام فيثاغورس بالكشف عن أن عقـل الإنسان هو الذي يسلط الضوء على هذه الأشكال أولاً، وعلى الكون بعد ذلك. أما التعرف على القوانين الرياضية للأرقام والأشـكال في العـالم الخارجي فلا يتم إلا بعـد اعتمادها وإقرارها مـن قبل الذكاء الإنســاني. بهـذه الوسيلة بالـذات تقـوم روح الإنسان باكتشاف حقيقـة أن جوهرها وذكاءهـا إن همـا إلا من الأمور المخبوءة في جوف الطبيعـة. وفقط آنئذ يشرق معنى الكون داخـل الروح. فعقل الإنسان يستطيع، من خـلال الالتزام بالانضباط الفكري والأخلاقـي، أن يتوصل إلى إدراك حقيقـة وجود الصيغ أو الأشكال والمُثُل الرياضية، ثـم يبادر إلى كشف النقاب عن أسـرار الطبيعة وألغاز الروح الإنسانية. وكلمة الكون كوزموسـ الدالـة على خلطـة إغريقية استثنائيـة جامعة لعناصر النظـام، والكمال البنيـوي، والجمال، يُفترض أنهـا استخدمت، للمـرة الأولى، للدلالة على العالم من قبل فيثاغورسـ الذي بات يتكرر فهمها بذلك المعنى الفيثاغورسي بعد عصره. وكما تكـرر على لسـان أفلاطون، فإن كشف الكوزموس في العـالم كان يعني كشفه في روح الإنســان. ففي حياة الإنسان الفكرية، لا بد لروح العالم من أن تتكشف. وهنا بالذات كان الشعار السقراطي «اعرف نفسك!» يُعد لا عقيدة شخص ذاتي انطوائي، بل أداة توجيه نحو الفهم الكوني.

أمـا الاعتقاد بامتلاك الكـون ذكاءً ناظماً شاملاً يتولى إدارتـه، وبأن هذا الذكاء بالـذات منعكسـ في عقـل الإنسان، ممكّناً إيـاه من معرفة النظام الكـوني، فقد كان أحد أكـثر المبادئ تمييزاً وتكـرراً في الموروث التقليدي المركزي للفكـر الهليني. وبعد أفلاطون باتـت عبارتا لوغوس ونوس (المنطق والعقـل) معطوفتين، على نحوٍ منتظم، علـى التصـورات الفلسفية للمعرفـة الإنسانية والنظام الكوني، ثـم خضعت معانيهما للمزيد من التطوير والصقل عـبر أرسطوطاليس، والرواقيين، والأفلاطونيين الجدد. ومع تقـدم الفلسفة القديمة، ظلت كلمتـا لوغوس ونوس تستخدمـان بالتناوب للدلالة على العقـل، المحاكمة، والفطنة، والذكاء، والمبدأ الناظـم، والفكر، والكلمة، والكلام، والحكمـة، والـذكاء الكوني الشامـل. ما لبثت العبارتـان أن أصبحتا مـع مرور الزمن تـدلان علـى المصدر المتعـالي لسائر النماذج الأصليـة، كما على مبـدأ العناية الإلهية

للنظـام الكوني الدائب، عبر جملـة النماذج الأصلية، على اخـتراق المخلوق، وبوصفه الوسيلـة التي يوظفها الـذكاء الإنساني ليتمكن من بلوغ الفهـم الكوني، كان اللوغوس مبدأ إلهام إلهي، مبدأ يفعل فعله على نحوٍ متزامن في كل من العقل الإنساني من جهة والعالم الطبيعي من جهة ثانية. ولعل المطلب الأسمى للفيلسوف هو بلوغ نوع من التحقق الداخلـي لهذا العقل العالمي الأنموذجـي الأصلي، وهو التقاط هـذا المبدأ العقلاني - الروحاني الأسمى الناظم والكاشف على حدٍّ سواء، والامتثال له في الوقت نفسه.

مشكلة الكواكب

بـين عدد كبير من الموضوعات والمفاهيم المهمـة المطروحة للمناقشة في الحوارات الأفلاطونيـة، ثمة أطروحة تستدعي اهتمام زمانـنـا الحاضر على نحوٍ استثنائي؛ لأن هـذه الأطروحة من الفكـر الأفلاطوني كانت ستثبـت أنه فريد النتائـج بالنسبة إلى تطـور النظرة العالميـة للغرب، ليس فقط مشكِّلة أساساً لعلـم كونيات (كوزمولوجيا) العالم الكلاسيكي اللاحق، بل ومنبثقة أيضاً ومن جديد، بوصفها قوة حاسمة من قوى ميـلاد العلم الحديث. لعلها كانت العامل المنفـرد الأهم الذي أضفى ميزتي الحركية والاستمرارية على محاولة العقل الغربي الهادفة إلى إدراك الكون المادي.

لم يكـف أفلاطـون عن التوصية بأحد مجـالات الدراسة، ألا وهـو الفلك، بوصفه مجـالاً ذا أهمية خاصة بالنسبـة إلى مسألة بلوغ الحكمة الفلسفية، وفي هذه الدراسة حـدد مشكلة بـارزة متطلبة حلاً خاصاً. يضـاف إلى ذلك أن هـذه المشكلة - مشكلة تفسير الحركة الخاطئة رياضياً للكواكب -كانت على درجة عالية من الأهمية بالنسبة إلى أفلاطـون الذي عَدّ الحاجة إلى حلها أشبه بقضية دينية ملحة. إن جوهر المشكلة - وجودها بالذات في الحقيقة- يسلط ضوءاً كاشفاً على طابع نظرة أفلاطون العالمية، مؤكـداً ليـس فقط تواتراتـه الداخلية، بل وموقعـه المحوري بين الكـون (الكوزموس) الأسطـوري القديم وكون العلم الحديث. فقد كان من شـأن لغز الكواكب، كما صاغه أفلاطـون، والجهد الفكري الطويل والشـاق المبذول لحله، أن يتكللا بعد ألفي سنة في مأثرة كل من كوبرنيك وكبلر وإطلاقهما للثورة العلمية.

وعلينـا، إذا أردنا تعقـب هذه المسيرة الفكريـة المدهشة من أفلاطـون إلى كبلر، أولاً أن نحـاول بإيجاز إعادة بناء النظـرة القديمة إلى السماوات فيما قبل أفلاطون، ولا سيمـا تلـك المعطوفـة إلى أقدم الفلكيـين المنجمين في مملكة بابـل القديمة ببلاد الرافديـن (ميسوبوتاميـا)؛ لأن كونيات (كوزمولوجيا) الغـرب لم تخرج إلا من رحم هذه الجذور التي تعود إلى نحو ألفي سنة قبل المسيح.

مـن الواضـح أن مراقبين قدمـاء لاحظوا مـن أزمان مبكـرة جداً فرقـاً أساسياً عميقـاً بـين عالمي السمـاء والأرضـ، ملكوتي السمـاء والأرض. ففي حـين أن الحياة الأرضيـة كانت مطبوعة، في كل مكان، بصفات التغير، وعـدم قابلية التنبؤ، والنشوء والاضمحـلال، بدت السماوات ممتلكـة انتظاماً سرمدياً وجمـالاً مضيئاً يؤديان إلى ترسيخهـا، بوصفها ملكوتاً ذا نظام مختلف ومتفوق كلياً. وفيما ظلت عمليات مراقبة السماوات مستمرة في الكشف عن صفتي الانتظام وعدم قابلية الفساد الثابتتين، ليلة بعـد ليلة، قرناً بعد آخر، كانت عمليات مراقبة الوجود الأرضي تتكشف، بالمقابل، عن حركـة تغيير متمادية، حيث النباتـات والحيوانات، والبحار والمناخات في حركة تغيير متواصلـة، حيـث البشر يموتون ويولدون، وحيث حضـارات كاملة تصعد وتزول. بدت السمـاوات متميـزة بامتلاك نظـام زمني متعالٍ علـى الزمن الإنسـاني، نظام زمني يشـي بالأبدية نفسها. وكان واضحاً أيضاً أن حركات الأجرام السماوية ذات تأثير في الوجـود الأرضـي من نواحٍ مختلفة، جالبة الفجر بعد كل ليـل، مثلاً، أو الربيع بعد كل شتـاء، باضطـراد لا يخيب. ثمة تقلبات موسمية كـبرى في الظروف المناخية، مواسم الجفـاف، والفيضانـات والأعاصير، بدت متزامنة مع ظواهـر محددة في السماوات. وفي حـين أن السماوات بدت فضاءً فسيحاً بعيداً عن متناول البشر، مأهولاً بنقط من الضيـاء المتألقة اللامادية الشبيهة بالمجوهرات، فـإن البيئة الأرضية كانت مباشرة، وملموسـة، ومؤلفـة من مواد أكثر كثافـة، مثل الصخور والأتربة. بـدا ملكوت السماء معـبراً عن -بل بدا هو نفسـه- صورة التعالي بالـذات. ولأن السماوات كانت متميزة بهـذه المواصفات غير الاعتيادية -المظهر المضـيء، والنظام الأبدي، والموقع المتعالي،

والتأثيرات الأرضية، والمهابة الحاضنة لكل الأشياء- فقد رأى القدماء ملكوت السماء عرشاً للآلهة. فالسماء المرصعة بالنجوم مهيمنة من فوق، مثل تعبير أزلي دوار لآلهة الأساطير.

إن الطابع الإلهي للسماوات أدى إلى شد انتباه الإنسان إلى أنماط النجوم وحركاتها، مع عد أحداث ذات شأن في ملكوت السماء دالة على أحداث موازية في الحياة الأرضية. ففي المدن الأمبراطورية لبابل القديمة، تمخضت قرون من عمليات الرصد المتواصل والمتزايد الدقة؛ التماساً للبشائر جنباً إلى جنب مع الحسابات التقويمية، عن كتلة كبيرة من السجلات الفلكية المنهجية. غير أن هذه الملاحظات، ومعها جملة نظائرها الأسطورية ما لبثت، حين وصلت إلى البيئة الثقافية لأوائل الفلاسفة اليونانيين، ولبت الحاجة الهلينية إلى تفسير عقلاني وطبيعي متماسك، أن أدت إلى ابتكار بُعْد جديد جذرياً في مجال التخمين والتأمل الكونيين (الكوزمولوجيين). وفي حين أن السماوات بقيت ظاهرة أسطورية في المقام الأول، بالنسبة إلى سائر الثقافات الأخرى، مثل النظرة العالمية الشاملة، فإنها باتت، في نظر اليونانيين مرتبطة أيضاً بالبنى الهندسية والتفسيرات المادية، التي أصبحت، بدورها، مكوّنات أساسية لكوزمولوجيتهم المتطورة. ومن هنا، فإن اليونانيين أكسبوا الغرب تقليداً قائماً على مطالبة الكوزمولوجيا، ليس فقط بتلبية حاجة الإنسان إلى الوجود في كون ذي معنى -وهي حاجة ملباة أساساً من خلال المنظومات الأسطورية العتيقة- بل وملزماً أيضاً برسم صورة مادية ورياضية متماسكة للكون، صورة قادرة على تفسير جملة عمليات الرصد النظامية التفصيلية للسماوات[8].

وانسجاماً مع مقاربتهم الطبيعية المتجددة، بادر أوائل الفلاسفة الإغريقيين من الأيونيين والذريين إلى رؤية السماوات، بوصفها مؤلفة من عناصر مادية مختلفة محددة الحركات ميكانيكياً. غير أن الإشارات الدالة على خضوع الحركات السماوية لنظام مطرد منسجم مع صيغ ومعادلات رياضية كانت في نظر الكثير من اليونانيين حقائق ذات شأن. وبالنسبة إلى أفلاطون، بالتحديد، لم يكن ذلك النظام الرياضي إلا كشفاً للسماوات، بوصفها التعبير المرئي للعقل الإلهي والتجسيد الحي لروح

العــالم (anima mundi)، لــروح الكون النابضة بالحياة. ففي حــواره الكوزمولوجي، التيمايوس، رأى أفلاطون النجوم والكواكب صوراً مرئية لآلهة خالدة، شكلت حركاتها ذات الانضبــاط المثالي نماذج أصلية للنظام المتعالي. والرب، الفنان والصانع الأول، كان قد شكل العالم من فوضى مادة أولية، فقد أبدع السماوات صورة متحركة للأبدية، صــورة دائرة تحديداً وفق أفكار (مُثُل) رياضية، متمخضة بدورها عن أنماط الزمان ومرسخــة لها. وفي اعتقاد أفلاطــون، فإن تلاقي الإنسان مع الحــركات السماوية هو الـذي أدى، للمرة الأولى، إلى إفراز محاكمة الإنسان لطبيعة الأشياء، وإلى تقسيمات النهــار والسنــة، وإلى الأعداد والحساب، بل وحتى إلى الفلسفــة بالذات، وذلك نعمة الآلهــة الأكـثر تحريراً لجنس البشر. لم يكن الكون ســوى التجلي الحي للعقل الإلهي، ومــا من مــكان كان ذلك العقل قد شهد تجلياً أكثر كمالاً مما فعله في السماوات. وإذا كان فلاسفــة سابقــون قد اعتقــدوا أن الأخيرة لم تكن تتألف إلا مــن أشياء مادية في الفضاء، فإن نظامها الرياضي الواضح كان يثبت العكس في نظر أفلاطون. بعيداً عن أن تكــون عالماً بــلا روح مثقلاً بأكوام من الحجارة والأتربة المتحركة، كانت السماوات مشتملة على المنابع الحقيقية للنظام العالمي.

ومن هنا، فإن أفلاطون أكد قيمة دراسة حركات السماوات؛ نظراً لتأسيس التناظر المتناغــم في الثورات السماوية كمالاً روحيــاً في متناول فهم الإنسان المباشر. وبتفرغه للأشياء الإلهية، بمقدور الفيلسوف إيقاظ الألوهية في داخله وإيصال حياته الخاصة إلى التناغم الذكي مع النظام السماوي. وبروح أسلافه الفيثاغورسيين، قام أفلاطون برفــع الفلـك إلى مرتبــة عليا بين الدراســات المطلوبــة بالنسبــة إلى التثقيف المثالي للفيلســوف الحاكم، أو الحاكم الفيلسوف؛ لأن الفلك هو كاشف الأشكال والمقدسات. ما من أحد سوى شخص دائب كلياً على تكريس نفسه لمثل هذه الدراسات، ومطّلع من خلال جهده التعلمــي الطويل على النظام الإلهي للأشياء في كل من السماء والأرض، يستطيع امتلاك القدرة على الاضطلاع بدور الوصي العادل على أي دولة سياسية.إلا أنــه على أي حاكم صاحب رؤيــة أن يكون متمكناً من الإحاطة بسائر البراهين الممكنة على قدسية الكون. لا بد لهذا الأخير من أن يتمتع بالقدرة على احترام العديد وإدراك

الواحـد، وحدة التصميم السمـاوي الذكي الكامن وراء التعدديـة الظاهرة كلها. أما المجـال الأنموذجي لهذه الضرورة الفلسفية فمتمثل في الفلك القادر بذكائه الواضح، على إغناء حياة الفيلسوف وإيقاظ بذرة الحكمة في روحه، يسمو فوق الظواهر العابرة للعالم.

***

بدءاً بطاليس (الشهير بتنبُّئه بإحدى حالات الكسوف) وفيثاغورس (صاحب فضل ريادة استنتاج كروية الأرض، بدلاً من أسطوانة دائرية مسطحة، كما عند هوميروس وهزيـود) كان كل فيلسـوف إغريقي كبير قـد أضاف رؤى جديدة فيمـا يخص البنية والطبيعـة الظاهرتـين للكون (الكوزموسـي). ومع الوصول إلى زمـن أفلاطون، كانت عمليـات الرصـد المستمرة للسمـاوات قد أماطت اللثـام عن كون بدا لجـلّ المراقبين الحصيفـين مؤلفـاً من كرتين متحدتي المركز، حيث الكـرة الخارجية الفسيحة الملأى بالنجـوم دائرة يومياً باتجاه الغرب حول كرة الأرض الأصغر بكثير، مع بقاء الأخيرة ثابتـة في المركـز الدقيق للكـون. أما الشمـس، والقمر، والكواكب الأخـرى فدائرة بما يشبـه التزامن مع الكـرة الخارجية الملأى بالنجوم، متحركـة في فضاء واقع في مكان مـا بين الأرض والنجوم. وهذا الوضـوح المفهومي - النظري لهذا المخطط القائم على الكرتـين، المخطط، المؤهل سلفاً لتفسير الحركة اليوميـة الكلية للسماوات، ما لبث أن أتاح، تدريجياً، لفلكيي اليونان استيعاب ما كان قد سبق للبابليين أن لاحظوه، وإن بقي ظاهرة مثيرة للقلق بالنسبة إلى الإغريقيين شديدي الولع بالفهم الهندسي الشفاف.

وبالفعـل فـإن الظاهرة، وقد باتـت مكشوفة تمامـاً، بدت مفرطـة الإشكالية على مستـوى تحدي علم الفلك بمجمله، بعد أن بات واضحاً أن عدداً غير قليل من الأجرام السماويـة لم تكـن تتحـرك بالقدر نفسه مـن الانتظام مثـل الأخرى، بـل كانت، بدلاً من ذلـك، «تجول» (وكلمة كوكب «بلانـت» اليونانية مشتقة مـن «بلانيتس» التي تعني «متجول» ودالة على كل من الشمس والقمر والكواكب الخمسة المرئية الأخرى: عطارد، والزهـرة، والمريخ، والمشترى، وزحل). لم تقف الأمور عنـد تحرك الشمس (ودورانها خلال سنـة) والقمر (ودورانه خلال شهر) تدريجياً باتجـاه الشرق عبر الكرة الملأى

بالنجوم في اتجاه معاكس للحركة اليومية المتجهة غرباً للسماوات كلها، بل تجاوزتها إلى أن بدت أكثر إثارة للدهشة، إذ كانت للكواكب الخمسة الأخرى دورات شديدة عدم الاطراد، مكملة لتلك المدارات المتجهة شرقاً، ظاهرة دورياً، مسرعة حيناً ومبطئة أخرى، نسبة إلى النجوم الثابتة، ومتوقفة كلياً بعض الأحيان ومتجهة نحو الجهة المعاكسة، مع إصدار درجات مختلفة من الألق. كانت الكواكب تشكل تحدياً مستعصياً للتناظر الكامل والاتساق الدائري للحركات السماوية.

بسبب مساواته بين السماء والنظام، بين الذكاء والروح من جهة والانتظام الرياضي من الجهة المقابلة، فإن أفلاطون الذي كان أول من طرح المشكلة وأصدر التوجيهات اللازمة لحلها، كان، على ما يبدو، الأحدّ إحساساً بمفارقة الحركات الكوكبية.

لم يكتفِ أفلاطون بعزل المشكلة وتحديد أهميتها، فقد أقدم أيضاً، بثقة لافتة، على طرح فرضية محددة -فرضية مثمرة جداً على المدى الطويل-: فرضية أن الكواكب، في تناقض ظاهر مع الأدلة التجريبية، تتحرك بالفعل في مدارات منفردة متسقة ذات انتظام كامل. وعلى الرغم من عدم وجود شيء ذي شأن داعم لمثل هذه العقيدة، سوى إيمان أفلاطون بالرياضيات وألوهية السماوات، وعلى ما يبدو، فإن أفلاطون نجح في إلزام فلاسفة المستقبل بالاشتباك مع البيانات الكوكبية والاهتداء إلى (ماهية الحركات المتسقة والمنظمة التي يمكن تفسير الحركات الظاهرة بالاستناد إلى افتراضها). أي اكتشاف جملة الصيغ والأشكال الرياضية المثالية التي من شأنها أن تحل التضاربات التجريبية وتكشف الحركات الحقيقية[9]. كان لا بد من الإمساك بزمام علمي الفلك والرياضيات في سبيل التوغل في لغز السماوات وإدراك ذكائها الإلهي. فالتجريبية الساذجة، التي قاربت مظهر الحركات الكوكبية الخاطئة والتعددية مقاربة سطحية، كان لا بد من إلحاق الهزيمة بها من منطلق المحاكمة الرياضية النقدية، وصولاً إلى الكشف عن الجوهر البسيط، والمتسق، والمتعالي لحركات السماء. تمثلت مهمة الفيلسوف في (إنقاذ الظواهر) وهو إصلاح الخلل الظاهر للسماوات التجريبية عن طريق التبصر النظري وقوة الرياضيات.

بطبيعة الحال، كان (إنقاذ الظواهر) الهدف الرئيس لمجمل الفلسفة الأفلاطونية، اكتشاف السرمدي خلف ما هو مؤقت؛ لمعرفة الحقيقة الكامنة في قلب ما هو ظاهر، وذلك لاقتناص الأفكار المطلقة التي تحكم دون منازع من خارج تدفق العالم التجريبي ومن داخله. ولكن فلسفة أفلاطون وجدت نفسها على هذا الصعيد بالذات في حالة مجابهة مفتوحة مع مشكلة تجريبية محددة أمام الأعين الشاخصة لأجيال المستقبل. لم تكن المشكلة نفسها مهمة إلا بسبب افتراضات اليونانيين، ولا سيما افتراضات أفلاطون حول الهندسة والقداسة حول كونهما مترابطتين ومعطوفتين عضوياً على السماوات، إلا أن العواقب طويلة الأمد لتلك الافتراضات -وهي عواقب كانت ستخرج مباشرةً من رحم صراع القرون مع الحركات الكوكبية- كان من شأنها أن تبقى استثنائية التناقض مع أساسها الأفلاطوني.

هنا، إذاً، نجد العديد من أكثر عناصر الفلسفة الأفلاطونية تمييزاً: هناك البحث، والإيمان بالمطلق والأحادي بدلاً من النسبي والمتعدد، وثمة تقديس النظام ونبذ الفوضى، والتوتر بين الملاحظة التجريبية والأشكال المثالية، والمقاربة المترددة الحاصلة للتجريبية، بوصفها شيئاً لا يوظَّف إلا لدحضه، والجمع بين الآلهة البدائية الأسطورية والأشكال أو الصيغ الرياضية والعقلية، والجمع بين الآلهة المتعددة (آلهة السماء) والإله الواحد الأحد (خالق الذكاء الأعلى)، وثمة الأهمية الدينية للبحث، وثمة، أخيراً جملة العواقب المعقدة، بل وحتى المتناقضة التي كان من شأن فكر أفلاطون أن ينطوي عليها بالنسبة إلى التطورات اللاحقة في الثقافة الغربية.

❧ ❧ ❧

قبل السير قدماً إلى ما بعد أفلاطون، فلنبادر -باختصار- إلى استعراض المناهج المختلفة لاكتساب المعرفة المقترحة عبر الحوارات الأفلاطونية. إن معرفة الأفكار المتعالية التي كانت المبادئ المسيّرة لعقل السماء كانت أساس الفلسفة الأفلاطونية، وقد قيل: إن الوصول إلى مثل هذه المعرفة الأنموذجية الأصلية محكوم بتوسط عدد غير قليل من الأنماط المعرفية المختلفة (والمتداخلة عادة) المنطوية على درجات متفاوتة من المباشرة التجريبية. من شأن الأفكار أن تعرف بأكثر الطرق مباشرة

عبر نوع من القفز الحدسي للإدراك الآني، الذي عُدّ أيضاً نوعاً من استحضار معرفة الروح الخالدة القبلية. ومن شأن الضرورة المنطقية للأفكار أيضاً أن تُكتشف بالتحليل الفكـري المدقق لعالم الممارسـة التجريبية، عبر الجدل (الديالكتيك) من ناحية ومن خلال الرياضيات من ناحية ثانية. يضاف إلى ذلك أن الواقع المتعالي من شأنه أن يجابه مـن خلال التأمل والفهم الفلكيين للسماوات. كذلك من شأن المتعالي أن تتم مقاربته عـبر الأسطورة والخيال الشاعري، جنباً إلى جنب مع نوع من التناغم الجمالي داخل الـروح الذي يبرزه حضور ما هو أنموذجي أصلي مقنَّعاً في قلب عالم الظواهر. وهكذا فـإن كلاً من الحدس، والذاكرة، والجمال، والخيـال، والمنطق، والرياضيات والرصد التجريبي اضطلع بـدور محدد في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الأفلاطونية، مثله مثـل الرغبة الروحية والفضيلـة الأخلاقية. ولكن ما هو تجريبـي تعرض، برغم هذا كلـه، لقدرٍ أنموذجي من الاهتراء، وعُـدّ، أقله في توظيفه اللانقدي، تعسيراً أكثر منه تيسـيراً في المشروع الفلسفي. هذه كانت التركة التـي أورثها أفلاطون لتلميذه الأذكى أرسطوطاليـس، الـذي درس في أكاديميـة أفلاطون مدة عشرين سنـة قبل أن يباشر طرح فلسفته الخاصة المميزة.

أرسطوطاليس والتوازن الإغريقي

مـع أرسطوطاليس بدا وكأن أفلاطون قد تمّ إنزالـه إلى الأرض. وإذا تعرض -من وجهـة نظر أفلاطونيـة- بريق كون أفلاطون القائم على الأفـكار المتعالية للتضاؤل في العمليـة، فإن من شأن وجهة نظر أخرى أن تسلط الضوء على مكسب حاسم في قابلية الفهـم المتطورة للعالم، كما وصفه أرسطوطاليس، وترى بالفعل نظرته تعديلاً ضرورياً لمثالية أفلاطون. إن فهم الإيقاع الأساسي لفلسفة أرسطوطاليس وكوزمولوجيته شرط مسبق لاستيعاب التطور اللاحق للفكر الغربي، ومسلسل نظراته العالمية. فأرسطوطاليس قد نجح في توفير لغة ومنطق، أساس وبنية، جنباً إلى جنب، وهذا ليس أقل أهمية، من خصـم عملاق ذي مرجعية قوية -للأفلاطونيـة أولاً وللعقل الحديث المبكر فيما بعد- ومن دونه لم يكن من شأن فلسفة الغرب، ولاهوته، وعلومه أن تتطور كما فعلت.

إن مشكلة اكتشاف الطابع والتطور الدقيقين لفكر أرسطوطاليس تطرح جملة من الصعوبات المختلفة عن تلك التي تواجه مفسِّر أفلاطون. افتراضياً، ما من عمل من أعمال أرسطوطاليس الباقية كان معداً، على ما يبدو، للنشر. والمؤلفات التي نشرها أرسطوطاليس ضائعة الآن؛ نظراً لأنها أفلاطونية جداً من حيث العقيدة ومكتوبة بصيغة أدبية شعبية، في حين أن تلك الباقية أبحاث مركزة مؤلفة لأغراض التعليم بصيغة ملاحظات محاضراتية ونصوص معدة للدارسين والطلاب. وهذه المخطوطات الناجية جُمعت، وحُررت، وعُنونت من قبل أرسطوطاليسيين، بعد قرون من موت الفيلسوف. أما المحاولة الحديثة لتعقب مسيرة تطور أرسطوطاليس من خلال هذه الكتلة المتعرضة لقدرٍ كبير من التحوير من المواد، فلم تتمخض عن نتائج بعيدة عن اللبس، إضافةً إلى أن أحكامه على قضايا معينة تبقى ضبابية غامضة. ومع ذلك فإن الطابع الإجمالي لفلسفته واضح، ومن شأن نظرية عامة عن تطورها أن يتم تصوره بالحدس.

قد يبدو أن أرسطوطاليس، بعد فترة تمهيدية كان فيها فكره لا يزال يعكس تأثيرات أفلاطونية أقل تحفظاً، باشر بناء موقف فلسفي متميز بحدة عن فلسفة معلمه. ونواة الاختلاف بينهما انطوت على الطبيعة الدقيقة للأشكال أو المُثل وعلاقتها بالعالم التجريبي. فمزاج أرسطوطاليس الفكري درج على رؤية العالم التجريبي من منطلقاته الخاصة، بوصفه واقعاً مئة بالمئة. لم يستطع أن يسلم باستنتاج أفلاطون القائل: إن أساس الواقع موجود في ملكوت كيانات مثالية متعالٍ ولامادي كلياً. آمن أن الواقع الحقيقي هو عالم الأشياء الملموسة القابل للإدراك بالحواس، لا عالم أفكار سرمدية عصي على الإدراك. ونظرية الأفكار بدت، في نظره، غير قابلة للإثبات من ناحية، ومثقلة بحشد من الصعوبات المنطقية من ناحية ثانية.

تصدياً لتلك النظرية، بادر أرسطوطاليس إلى طرح عقيدته القائمة على المقولات. يمكن القول: إن الأشياء «موجودة» بصيغ وطرق كثيرة. فأي جواد أبيض شاهق هو «أبيض» بمعنى و«شاهق» بمعنى آخر، إضافةً إلى أنه «جواد» بمعنى ثالث. غير أن هذه الأنماط المختلفة من الوجود ليست متكافئة من حيث المكانة الوجودية (الأونطولوجية)؛

لأن بياض الجواد وعُلُوَّه متوقفان في وجودهما، كلياً، على الواقع الأولي لوجود جواد معين. فالجواد جوهري في واقعه، إذًا، على نحوٍ مختلف عن الصفتين اللتين تصفانه. وللتمييز بين هذه الأنماط المختلفة من الوجود، قام أرسطوطاليس بابتكار فكرة المقولات: الجواد المعين جوهر يشكل مقولة؛ بياضه صفة تشكل مقولة أخرى مختلفة كلياً. يبقى الجوهر الواقع الأولي الذي تستند إليه الصفة في وجودها. وبين المقولات العشر التي أقرها أرسطوطاليس، فقط الجوهر («هذا الجواد») يدل على وجود ملموس مستقل، في حين أن المقولات الأخرى -النوعية («أبيض»)، الكمية («شاهق»)، العلاقة («أسرع»)، و ما إلى هنالك- أنماط مشتقة من الوجود، بمعنى أنها ليست موجودة إلا نسبة إلى جوهر منفرد أو فردي. فأي جوهر أولي وجودياً (أونطولوجياً). في حين أن أنماط الوجود المختلفة الأخرى التي يمكن عطفها عليه تبقى مشتقة. إن الجواهر هي أسس وفواعل كل الأشياء الأخرى. ولولا وجود هذه الجواهر لما كان أي شيء موجوداً.

ليس عالم الواقع، في نظر أرسطوطاليس إلا عالم جواهر منفردة متمايزة ومنفصلة بعضها عن بعضها الآخر، وإن بقيت مع ذلك متميزة بصفات أو أنماط أخرى تمكّن من جعلها في خانة مشتركة مع جواهر أخرى. إلا أن هذا الاشتراك لا يشي، بأي حال، بوجود أي فكرة متعالية تُشتق منه الصفة المشتركة. فهذه الأخيرة عامة يستطيع العقل أن يتعرف عليها في الأشياء المحسوسة، ولكنها ليست كياناً ذاتي الوجود. صحيح أن العام يمكن تمييزه نظرياً عن الفردي الملموس، غير أنه مستقل وجودياً أونطولوجياً. ليس هو نفسه جوهراً. كان أفلاطون قد رأى أن أشياء مثل «البياض» و«العلو» متوافرة على وجود مستقل عن أي أشياء ملموسة يمكن أن تتجلى من خلالها، غير أن تلك العقيدة بدت لأرسطوطاليس متعذرة الدفاع عنها. وقد رأى الأخير أن الخطأ كامن في قيام أفلاطون بخلط المقولات، حيث تعامل مع هذه الصفة أو تلك، مثلاً، على أنها جوهر. ثمة أشياء كثيرة يمكنها أن تكون جميلة، إلا أن ذلك لا يعني وجود فكرة جمال متعالية. فالجمال لا يوجد إلا إذا كان جوهر ما في إحدى المحطات جميلاً. إن الإنسان الفرد سقراط أوّلي، في حين أن «إنسانيته» أو «جودته» ليست موجودة إلا بمدى توافرها في سقراط الخاص الملموس. وعلى النقيض من الواقع الأولي لأي

جوهـر، فـإن أي صفة ليست إلا تجريداً، وإن لم يكن مجرد تجريد ذهني؛ لأنه مستند إلى جانب واقعي من جوانب الجوهر الذي يكمن فيه.

عـبر إحلال العموميات، الصفات المشتركـة التي يستطيع العقل إدراكها في العالم التجريبي، ولكنها غير موجودة على نحوٍ مستقل في ذلك العالم، محل أفكار أفلاطون، قـام أرسطوطاليس بقلـب أونطولوجيا أفلاطون رأساً على عقب. في نظر الأخير، كان الخاص أقل واقعية، أحد مشتقات العام. أما في نظر أرسطوطاليس فإن العام بدا أقل واقعيـة، أحد مشتقات الخاص. صحيـح أن العموميات ضرورية للمعرفة، ولكنها غير موجـودة، بوصفها كيانات ذاتية الجوهر في أي ملكـوت متعالٍ. فأفكار أفلاطون بدت لأرسطوطاليس نسخة مثالية غير ضرورية عن العالم الواقعي للتجربة اليومية، ونوعاً من الخطأ المنطقي.

غـير أن مزيداً مـن التحليل للعـالم، ولا سيما للتغيير والحركة، مـا لبث أن أوحى لأرسطوطاليسـ بضـرورة استحداث رواية أكثر تعقيداً وأغنـى تركيباً لقصة الأشياء – روايـة جعلت فلسفته، ويا للمفارقة! أقرب روحياً إلى فلسفة أفلاطون، مع بقائها في الوقت نفسه خاصة به على نحوٍ مميز. توصل أرسطوطاليس إلى استنتاج أن الجوهر ليس وحدة من وحدات المادة ببساطة، بل هو بنيان أو شكل (إيديوس) قابل للإدراك متجسد في المادة. وعلى الرغم من أن الشكل حلولي متأصل كلياً، ولا وجود له على نحوٍ مستقل عن تجسده المادي، فإن هذا الشكل هو الذي يضفي على الجوهر جوهره المميز. لـذا فـإن أي جوهر ليس فقط «هذا الإنسـان» أو «هذا الجـواد» في تعارض بسيط مع مواصفاته ومقولاته الأخرى، لأن ما يجعل هذين الجوهرين ما هما، إن هو إلا تألفهما الخاص والمحدد من المادة والشـكل، أي حقيقة أن قواميهما المادي جرى بناؤهما من قبـل شكل إنسان أو شـكل جواد، إلا أن الشكل لم يكن، في رأي أرسطوطاليس، ساكناً، وهنـا بالذات نجـح الأخير في الحفاظ علـى عناصر معينة من فلسفـة أفلاطون من جهة، وأضاف إليها بعداً جديداً جذرياً من جهة ثانية.

ولأن الشكل، في رأي أرسطوطاليس يضفي على أي جوهر، لا بنيته الأساسية وحسب بـل وآليتـه التطورية أيضاً، فإن علـوم الحياة (البيولوجيا) العضويـة، لا الرياضيات

المجـردة، كانت علوم أرسطوطاليس المميزة، وبدلاً من واقع أفلاطون السكوني المثالي قـام أرسطوطاليس باستحداث اعتراف أكثر وضوحاً بعمليـات الطبيعة القائمة على النمـو والتطور، مـع سعي كل عضويـة إلى الانتقال من عدم الكمـال إلى الكمال: من حالـة الاحتمال إلى حالة الفعل، أو تحقيق شكلهـا. وفيما شدد أفلاطون على لا كمال جميـع الأشياء الطبيعية، مقارنة بالأشكال التي تقلدها، فإن أرسطوطاليس دأب على تعليمنـا أن أي عضويـة تنتقل مـن حالة غير كاملة أو غير ناضجـة، في عملية تطورية غائية، باتجـاه بلوغ نضج كامل يتحقق فيه شكلها المتأصل تحققاً فعلياً: البذرة تتحول إلى نبتة، والجنين إلى طفل، والطفل إلى راشد، وهكذا. يبقى الشكل مبدأ فعل متأصل كامن في العضوية منذ نشوئها، مثلما يكون شكل السنديانة مضمراً في البلوطة. يجري سحـب العضويـة قدماً من قبل الشكل مـن حالة الاحتمال إلى حالـة التحقق الفعلي. وبعد بلوغ هذا التحقق الفعلي، يباشر الاهتراء عمله مع شروع الشكل تدريجياً في «فقد سيطرتـه». إن الشكل الأرسطوطاليسي يضفـي غريزة داخلية عميقة على كل عضوية تتولى مهمة إدارة وتحريك وحفز تطور هذه العضوية.

ليسـ جوهر شيء ما إلا الشكل الذي آل إليه. وما طبيعة أي شيء إلا تحقيق شكله المتجـذر وترجمته إلى لغة الواقع. ومع ذلك، فـإن عبارتي «الشكل» و«المادة» عبارتان نسبيتـان: لأن من شأن تحقق أي شكل أن يقود، بدوره، إلى أن يكون المادة التي يمكن لشـكل أرقى أن يخرج مـن رحمها. وهكذا، فإن الراشد هـو الشكل الذي كان الطفل مادته، والجنين الشكل الذي كانت النطفة مادته. كل جوهر مؤلف مما يتغير (المادة) وممـا يؤول إليه التغيير (الشكل). وكلمة «مادة» هنا لا تعني أن أي جسم مادي يبقى على الـدوام في الحقيقة متوافراً على درجة معينة من درجات الشكل ببساطة. إنها، بالأحـرى، انفتاحية متوسطـة للأشياء على عملية تشكل بنيويـة وديناميكية. فالمادة هـي القوام غـير الموصوف للوجود، إمكانية الشكل، التـي يقولبها الشكل، ويفرضها، وينقلها من الاحتمال إلى الواقع الفعلي. لا تتحقق المادة إلا بفعل تزاوجها مع الشكل. إن الشـكل هو واقع المادة الفعلي، الذي يشكله الهدف المكتمل. الطبيعة كلها في غمرة هذه العملية -وهي نفسها عملية- القائمة على اجتياح المادة وقهرها بالشكل.

ومـع أن أي شـكل ليس هو نفسـه جوهراً، كما في نظرة أفلاطـون، فإن لكل جوهر شكلاً، بنياناً قابلاً للإدراك، بنياناً يُلبس الجوهر ثوبه. يضاف إلى ذلك أن كل جوهر لا يكتفـي بامتـلاك شكل ما، يمكـن للمرء أن يقـول: إن الشكل يملكه أيضـاً؛ لأنه أي الجوهـر يسعى طبيعياً لتحقيـق شكله الأصلـي المتجذر. يسعـى إلى أن يصبح صنفاً كاملاً من نوعه. ما من جوهر إلا ويتطلع إلى تحقيق ما هو بالقوة أساساً.

يبقـى التمييز بين الوجود والصيرورة، الـذي كان أفلاطون قد استنبطه من زوايا الواقع المختلفة، منظوراً إليه من قبل بارمنيدس وهيراقليطوس، موضوعاً الآن، حسب تصـور أرسطوطاليس، في سياق العالم الطبيعي، حيث يُنظـر إليه على أنه واقع فعلي مـن جهة واحتمـال وارد من جهة ثانية. كان تمييز أفلاطـون، حيث «الوجود» موضوع المعرفـة الحقيقي و«الصيرورة» موضوع الرأي المدرك حسياً، قد عكس رفعه للأشكال الحقيقية إلى ما فوق خصوصيات ملموسة غير واقعية نسبياً. أما أرسطوطاليس فبقي علـى النقيض من ذلك، مصراً على إعادة الصـيرورة إلى واقعها الخاص، مؤكداً أن الشكل الحاكم نفسه لا يتحقق إلا في تلك العملية. فالتغير والحركة ليسا رمزي لا واقع شبحي، بل تعبيرين عن مسعى غائي متطلع إلى الإنجاز.

هـذا الفهم تم بلوغه عبر فكـرة «الاحتمال» الأرسطوطاليسيـة، فكرة ذات قابلية فريـدة لتوفير أساس نظـري لعنصري التغيير والاستمراريـة. لم يكن بارمنيدس قد أجـاز الإمكانية العقلانية للتغيـير؛ لأن الشيء الذي «هو» لا يمكنه أن ينقلب إلى شيء «ليسـ هو»، لأن ما «ليس هو» لا يمكنه أن يكـون موجوداً، تحديداً. وأفلاطون، متذكراً أيضـاً تعاليم هيراقليطوسـ القائلة: إن العالم الطبيعي في تدفـق دائم، كان قد وضع الواقـع في الأشكال الثابتة المتعاليـة على العالم التجريبي. غير أنه أشار أيضاً إلى نوع مـن التمييز اللفظـي الذي سلط الضوء على مشكلة بارمنيدس الذي لم يكن يميز بين المعنيـين المختلفين اختلافاً لافتاً لعبارة «هو» (is)؛ لأن المرء يستطيع أن يقول: إن شيئاً مـا «هـو» بمعنى أنـه موجود من ناحيـة، في حين يمكنـه أن يقول ، مـن ناحية أخرى: «ليس هو» (is not) أو «هو إنسان» بمعنى أنه قابل للتكهن. بالاستناد إلى هذا التمييز، بـادر أرسطوطاليسـ إلى تأكيد أن شيئاً ما يمكن أن يتغـير ليصبح شيئاً آخر إذا كان

ثمة جوهر مستمر متعرض للتغير من حالة احتمال إلى حالة واقع فعلي يحدده شكل الجوهر المتأصل. وهكذا، فإن أرسطوطاليس خطا باتجاه تحقيق التوافق بين الأشكال الأفلاطونية من جهة والوقائع التجريبية لعمليات طبيعية ديناميكية (ناشطة) من ناحية أخرى، وأكد، بقدرٍ أكبر من العمق، قدرة العقل البشري على الإمساك بهذه الأنماط الشكلية في العالم المحسوس.

وفي حين أن أفلاطون كان عديم الثقة بالمعارف المحصلة عبر الإدراك الحسي، لم يتردد أرسطوطاليس في أخذ مثل هذه المعلومات مأخذ الجد، زاعماً أن إدراك أشياء محددة ملموسة يمكن التعرف من خلالها على أنماط منتظمة، وصولاً إلى صياغة مبادئ عامة. سائر الأشياء الحية تتطلب قوى مغذية للبقاء والنمو (النباتات، الحيوانات، البشر)، في حين أن أشياء معينة تتطلب قوى حساسة: لتعي الأشياء وتميز بينها (الحيوانات، البشر). وفي حالة الإنسان المتمتع بموهبة العقل الإضافية، من شأن هذه القوى أن تمكنه من تخزين خبراته، وعقد مقارنات إيجابية وسلبية، وإجراء حسابات وتأملات وصولاً إلى نتائج، بما يؤدي، لدى اجتماع كل هذه الأشياء، إلى جعل معرفة العالم أمراً ممكناً. ففهم الإنسان للعالم يبدأ، إذًا، بحاسة الإدراك. قبل التجربة الحسية، يكون عقل الإنسان أشبه بلوح نظيف لم يُكتب عليه أي شيء. إنه في حالة احتمال بالنسبة إلى الأشياء القابلة للفهم. ولا بد للإنسان من تجربة حسية لنقل عقله، بمساعدة سلسلة من الصور الذهنية، من المعرفة المحتملة إلى المعرفة الفعلية. تبقى التجريبية، على كونها، ربما، أكثر تواضعاً من حدس أفلاطون المباشر بالأفكار المطلقة، ملموسة ملموسية جديرة بالتعويل.

ومع ذلك، فإن عقل الإنسان هو الذي يتيح للتجربة الحسية فرصة أن يكون الأساس المناسب للمعرفة المجدية، وقد كان أرسطوطاليس، قبل كل شيء، ذلك الفيلسوف الذي أنطق بنية الخطاب العقلاني بما يمكّن عقل الإنسان من إدراك العالم بأعلى درجات الدقة والفاعلية النظريتين. دائباً على ترسيخ قواعد منهجية لاستخدام المنطق واللغة استخداماً سليماً، حرص أرسطوطاليس على الاستناد إلى مبادئ مشغولة أساساً من قبل سقراط وأفلاطون، غير أنه نجح أيضاً في جلب قدرٍ

جديد يخصه هو من الوضوح، والتجانس، والابتكار. فالاستقراء والاستنتاج، القياس، تحليل التعليل إلى أسباب مادية، كفأة، ونهائية، التمييزات الأساسية مثل التمييز بين الحامل والمحمول، المبتدأ والخبر، الجوهري والعرضي، المادة والشكل، الاحتمال والواقع، العام والخاص، الجنس -النوع- الفرد، مقولات الجوهر العشر: الكمية، والكيفية، والعلاقة، والمكان، والزمان، والموقع، والحالة، والفعل، والعاطفة: جميعاً حددها أرسطوطاليس ورسّخها لاحقاً بوصفها أدوات تحليل يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل الغربي. وحيثما كان أفلاطون قد اعتمد الحدس المباشر بالأفكار المتعالية أساساً للمعرفة جاء أرسطوطاليس؛ ليتبنى التجريبية والمنطق.

بقي أرسطوطاليس، مع ذلك، مؤمناً بأن أعظم قوى العقل على صعيد المعرفة، مستمدة من شيء يقع خلف التجريبية والاستيعاب العقلاني للتجربة الحسية. ومع أن الإحاطة بالمعنى الدقيق الذي أضفاه على التصريحات الوجيزة والغامضة بعض الشيء التي أطلقها حول الموضوع أمر بالغ الصعوبة، فإن ما يبدو هو أن أرسطوطاليس كان يعد العقل، لا ذلك الشيء الذي تفعّله التجربة الحسية وحسب، بل وشيئاً فاعلاً أبدياً، سماوياً وخالداً في الحقيقة. هذا الوجه من وجوه العقل، الذكاء الفاعل (النوس)، وحده، دون سواه، يمنح الإنسان القدرة الحدسية لالتقاط جملة الحقائق النهائية والكونية. تتولى التجريبية مهمة استخلاص البيانات الخاصة التي يمكن اشتقاق التعميمات والنظريات منها، غير أن هذه عرضة للخطأ. فالإنسان لا يستطيع تحصيل المعرفة الضرورية والعامة إلا من خلال توافر موهبة عرفان أخرى، موهبة الذكاء الفاعل. تماماً كما يقوم الضوء بتحويل الألوان المحتملة إلى ألوان فعلية، يقوم الذكاء الفاعل بإضفاء الصفة الواقعية على معرفة العقل المحتملة بالأشكال، ويسلح الإنسان بجملة المبادئ الأساسية التي تجعل المعرفة العقلانية المحددة ممكنة. إنه يضيء عمليات المعرفة الإنسانية برغم بقائه خلفها، سرمدياً وكاملاً. فقط لأن الإنسان شريك في النوس (العقل)، يستطيع أن يدرك الحقيقة المعصومة. وهذا النوس (العقل - الذكاء) يشكل الجزء الوحيد في الإنسان الذي «يأتي من الخارج». في رأي أرسطوطاليس، قد تكف روح الإنسان الفرد عن الوجود بالموت؛ لأن الروح معطوفة حيوياً على الجسد المادي الذي تحركه. فالروح هي شكل الجسد مثلما الأخير هو مادة

الـروح. أما الذكاء، الذي يملك كل إنسان منه حصة محتملة والذي يميز الإنسان عن الحيوانـات الأخرى. وبالفعل فإن سعادة الإنســان القصوى كامنة في التأمل الفلسفي للحقيقة الأبدية.

مثلمـا اتفق أرسطوطاليس أخيراً مع تقويم أفلاطـون لذكاء الإنسان برغم اعتباره الجديـد للإدراك الحسـي، بقي أرسطوطاليـس، برغم استخفافـه بالمكانة الوجودية (الأونطولوجيـة) للأشكال، حريصاً على صيانة وجودهـا الموضوعي ودورها الحاسم في اقتصـاد الطبيعة وفي عمليات المعرفـة الإنسانية. ومثل أفلاطـون، آمن بأن فلسفة مثل ذرية ديموقريطوس، قائمة فقط على الجزئيات المادية ومفتقرة إلى مفهوم حاسم للشـكل، لم تكن قادرة على تفسـير حقيقة أن الطبيعة، برغم التغـير الدائم، منطوية على نظام مرئي ذي مواصفات شكلية مميزة ودائمة. ومثل أفلاطون مرة أخرى، آمن أرسطوطاليس بأن على أعمق أسباب الأشياء يجب البحث عنه، لا في بداية هذه الأشياء بـل في نهايتهـا - في غايتها في التيلوسـ telos، وهدفها وواقعها الفعلـي النهائي الذي تتطلع إليه. ومع أن الأشكال الأرسطوطاليسية (باستثناء واحد) كامنة كلياً في الطبيعة وليست متعالية، فإنها ثابتة دون تغيير أساساً ويمكن التعرف عليها، إذاً، من قبل ذكاء الإنسان في زحمة تدفق التطور والاضمحلال العضويين. فالمعرفة تحصل عندما يتلقى العقـل شكل هذا الجوهر أو ذاك ويستوعبه، وإن لم يكن ذلك الشكل موجوداً في العالم بالمطلق بعيداً عن تجسيده المادي الخاص. على المستوى النظري المفهومي، يقوم العقل بفصل، أو تجريد، ما يتعذر فصله في الواقع. ومع ذلك، فإن المعرفة تبقى ممكنة؛ لأن الواقع متوافر على بنية متجذرة. وأي مقاربة تجريبية للطبيعة منطوية على معنى؛ لأن انفتاح الطبيعة المتأصـل على الوصف العقلاني، الذي يمكن من تنظيمها معرفياً وفقاً لسلسلة من الأشكال، والمقولات، والأسباب، والأجناس، والأنواع، وما إليها. وهكذا فإن أرسطوطاليـس استأنف التصور الأفلاطوني لكون (كوزموس) منظم وقابل لأن يعرف إنسانياً وأضفى عليه تعريفاً جديداً (ألبسه ثوباً جديداً).

مـن حيث الجوهـر، قـام أرسطوطاليس باستعـادة منظور أفلاطـون الأنموذجي الأصلـي من تركيز متعالٍ إلى تركيز كامن أو حلولي، بما وجهه كلياً نحو العالم المادي

بجملة أنماطه وعملياته القابلة للرصد تجريبياً. كان أفلاطون، عبر تأكيد تعالي الأشكال، قد وجد صعوبة في تفسير كيفية انخراط الخصوصيات في الأشكال، وهي صعوبة متجذرة في ثنائيته الوجودية (الأونطولوجية)، المنطوية في صياغاتها الأكثر تطرفاً على نوع من الفصل الافتراضي للأشكال عن المادة. أما أرسطوطاليس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى تسليط الضوء على كيان حيوي مركب ناتج عن تزاوج الشكل مع المادة في جوهر معين. فما لم يكن أي شكل مستوعباً في جوهر معين -كما يكون شكل الإنسان موجوداً في شخص سقراط الفردي- يتعذر قول: إن ذلك الشكل موجود. فالأشكال ليست كينونات؛ لعدم امتلاكها أي وجود مستقل. الصحيح هو أن الكينونات موجودة من خلال الأشكال. ومن هنا، فإن شكل أرسطوطاليس اضطلع بعدد غير قليل من الأدوار، نمطاً أصلياً، وبنية قابلة للفهم، وآلية حاكمة، وهدفاً أو غاية. قام أرسطوطاليس بتجريد أشكال أفلاطون من القداسة والاستقلال، ولكنه حمّلها وظائف جديدة لجعل اعتماد تحليل عقلاني للعالم ممكناً ولتعزيز قوة التفسير العلمي.

كانت الأسس المبكرة للعلم قد رُسخت بفضل الفلسفات الأيونية والذرية المادية من جهة، كما تحت تأثير الفلسفات الفيثاغورسية والأفلاطونية الشكلية والرياضيات من جهة ثانية. ولكن أرسطوطاليس بادر، إذ وجه اهتمامه المثقف ثقافة أفلاطونية إلى العالم التجريبي، إلى إيلاء أهمية جديدة ومثمرة لقيمة الرصد والتصنيف داخل الإطار الأفلاطوني للشكل والهدف. وبقدرٍ يفوق أفلاطون تأكيداً، رأى أرسطوطاليس كلاً من تركيز الأيونيين على الأسباب المادية وتركيز الفيثاغورسيين على الأسباب الشكلية ضروريين لفهم الطبيعة فهماً كاملاً. هذه الشمولية الفريدة هي التي ميزت جزءاً كبيراً من إنجاز أرسطوطاليس. إن الإحساس الإغريقي بالثقة في قدرة فكر الإنسان على فهم العالم وإدراكه عقلانياً، وهي ثقة بدأت مع طاليس، اهتدى الآن في أرسطوطاليس إلى ذروته وأشمل تعبيراته.

∽∽∽

كان كون أرسطوطاليس متمتعاً بقدرٍ لافت من الاطراد المنطقي عبر بنيته المعقدة ذات الأوجه المتعددة. الحركة والمسيرة كلها في العالم بدت قابلة للتفسير من خلال

غائيتــه الشكلية: مــا من كائن إلا وينتقل من حالة الاحتمال إلى حالة الواقع تبعاً لآلية داخلية يمليها شكل محدد. ما من احتمال يتم إيصاله إلى واقع ما لم يوجد كيان فعلي، كيان سبق له أن حقق شكله: كان لا بد لنبتةٍ ناضجة من أن تكون قد أنتجت بذرة، كما لا بــد لأي طفل من أبويــن. ومن هنا فإن ديناميكية أي كيــان وتطوره المركب يتطلبان سببــاً خارجيــاً، كائناً يضطلع بــدور السبب الكفء (الذي يطلــق الحركة) من جهة، والسبــب الشكلي (الذي يلبســ الكيان ثوب الشكل) من جهة ثانيــة، والسبب النهائي (الذي يشكل هدف تطور الكيان) من جهة ثالثة في الوقت نفسه. ولتفسير مجمل نظام الكون وحركته كلها، ولا سيما حركة السماوات الكبرى (حيث رأى كلاًّ من ديمقريطوس والذريين، الذي أخفقوا في تناول السبب الأول للحركة تناولاً صحيحاً، على خطأ)، قام أرسطوطاليســ بطرح شكل أسمى أو أعلى واقع موجــود سلفاً، الشكل الوحيد الموجود بعيداً عن المادة. وبما أن الحركة الكونية الأعظم هي حركة السماوات، ونظراً لأن تلك الحركة الدورانية أبدية، فإن على هذا المحرك الأول أن يكون سرمدياً.

من الممكن تقــديم منطق أرسطوطاليس على النحو الآتــي: (أ) الحركة كلها نتاج الحركيــة التي تلزم الاحتمــال بالتحقق الشكلي. (ب) بمــا أن الكون ككل منخرط في الحركة، ولأن أي شيء لا يتحرك دونما حافز باتجاه شكل ما، فإن شكلاً كونياً أعلى لا بــد له من أن يحرك الكون. (ج) بما أن على أسمى الأشكال وأرقاها أن يكون متحققًا سلفاً - أي ألا يكون في حالة احتمال - وبما أن المادة هي حالة الاحتمال بالتحديد، فإن الشــكل الأرقــى أو الأسمى هو شكل لا مادي كلياً من جهــة ودون حركة من جهة ثانية: ومــن هنا، فإن المحرِّك غــير المحرَّك (بكسر الراء وفتحهــا)، الكائن الكامل الأسمى الذي هو شكل نقي، هو الإله أو الرب.

هذا الكائن المطلق، المطروح هنا بفعل عامل الضرورة المنطقية لا القناعة الدينية، هــو السبب الأول للكــون. وبوصفه واقعاً كامــلاً، يتميز المحرِّك غــير المحرَّك بنشاط أبدي لا يعيقه شيء، لا عملية الانتقال الجهادية (عملية الكينسيس) من الاحتمال إلى الواقــع، بــل الفاعلية المتعة أبدياً (الأينرغيا) التــي لا تتحقق إلا في حالة من التحقق الشكلــي الناجز. وما تلك الفاعلية، بالنسبة إلى الشــكل الأسمى إلا الفكر: إلا التأمل

الأبدي بوجوده الخاص، غير الموصوف بالتغير واللاكمال اللذين يميزان العالم المادي الـذي يحركه آخر المطاف. ليس إلـه أرسطوطاليس، إذًا، إلا عقـلاً خالصاً، دون أي مكون مادي. وما فاعليته ومتعته إلا فاعلية ومتعة وعيه الأزلي لذاته.

يبقـى الشـكل الأولي في كماله المطلق عاكفاً علـى تحريك الكون المادي عبر جذب الطبيعـة إليه. الإلـه هو هدف تطلعات الكون وحركته، هـدف أوعى للإنسان، حركية غريزيـة أقل وعياً لأشكال الطبيعة الأخرى. ما من كائن فرد في الكون إلا ويسعى، كل بطريقته الخاصة المحدودة، لتقليد كمال الكائن الأعلى أو الأسمى. كلٌّ يحاول أن يبلغ هدفه، وأن ينمو وينضج، وأن يصل إلى شكله المتحقق و«يتحرك بوصفه هدفاً للرغبة» ولكـن الإنسان فقط بين جميـع الأشياء المتمتعة بالحياة، يشـارك بحصة في طبيعته، بفضـل امتلاكه لنعمة الذكاء (النوس) ولأن الشكل الأسمى أو الأعلى بعيد هذا البعد كلـه عـن العالم، ثمـة مسافة ذات شأن بـين الإنسان والإلـه. ومع ذلك فـإن الإنسان يستطيـع؛ لأن ملكته العليا (فطنته) سماوية أو إلهية، عبر الاعتناء بتلك الفطنة -أي من خلال تقليد الشكل الأعلى بأكثر الطرق تناسباً مع الإنسان- أن يحقق لنفسه نوعاً مـن التواصل مع الإله. ليس المحرِّك الأول خالق العالم. لعلـه الطبيعة المنخرطة، في حركتها باتجاه تقليد هذا الشكل اللامادي الأعلى، في عملية سرمدية قائمة على خلق ذاتها. وعلى الرغم من عدم وجود أي بداية أو نهاية لهذا المسعى، فإن أرسطوطاليس اقـترح وجود دورات منتظمة، معتمدة على حركات السماوات التي عدها، حاذياً حذو أفلاطون، حركات مقدسة.

مع أرسطوطاليس بلغت كونيات (كوزمولوجيا) اليونان أكثر مراحل تطورها شمولاً ومنهجية. ونظرته إلى الكـون (الكوزموس) كانت مزاوجة بين رؤى أسلافه الكثيرين مـن أفكار الأيونيـين وإيمبدوقليس عن عناصـر الطبيعة إلى فلـك أفلاطون ومشكلة الكواكـب. كانت الأرض هـي المركز الثابت للكـون، المركز الذي تـدور حوله الأجرام السماوية. والكون كله بدا نهائياً ومحصوراً بكرة كاملة، كرة مرصعة بالنجوم الثابتة. درج أرسطوطاليس على إسناد تفرد الأرض، ومركزيتها، ولا حركيتها، لا إلى البداهة والفطنـة فقط، بل وإلى نظرية العناصر لديه. فالعناصـر الأثقل، مثل التراب والماء،

متحركة وفقاً لطبيعتها المتأصلة باتجاه مركز الكون (كوكب الأرض) في حين أن العناصر الأخف، مثل الهواء والنار، متحركة في الأصل صعوداً بعيداً عن المركز. أما العنصر الأخف، من هذه وتلك فتمثلت في الأثير - الشفاف، الأنقى من النار، -المادة المؤلفة للسماوات التي ظلت حركتها الطبيعية، خلافاً لحركة العناصر الأرضية في الطبيعة، حركة دائرية.

كان إيودوكسوس، وهو أحد تلامذة أفلاطون ومعاصر لأرسطوطاليس، قد تولى دراسة مشكلة حركة الكواكب وقدم أول حلولها. حفاظاً على الدائرية المثالية الكاملة مع الإبقاء في الوقت نفسه على مظاهر الحركات الخاطئة، قام إيودوكسوس باكتشاف معادلة هندسية معقدة، حيث جرى وضع كل كوكب في الكرة الداخلية لمجموعة الكرات السيارة المترابطة، مع بقاء النجوم الثابتة عند تخوم الكون مؤلِّفة الكرة الخارجية القصوى. وعلى الرغم من أن كل كرة كانت متمركزة على الأرض، فإن كلاً منها كان ذا وتيرة ومحور دوران مختلفين، بما مكّن إيودوكسوس من بناء -مستخدماً ثلاث كرات لكل من الشمس والقمر، وأربع لكل من الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى- حل رياضي أصيل يفسر جملة الحركات الكوكبية، بما فيها فتراتها التقهقرية المتراجعة. وهكذا فإن إيودوكسوس نجح في إنجاز التفسير الأول لحركات الكواكب غير المنتظمة، موفراً أنموذجاً أولياً ذا شأن بالنسبة إلى التاريخ اللاحق لعلم الفلك.

وهذا الحل - مطوَّراً بعض الشيء على يد كاليبوس، بعد أيودوكسوس - هو الذي أدخله أرسطوطاليس في كونياته (كوزمولوجيته). كل من الكرات الأثيرية، بدءاً بالخارجية القصوى، دأبت على نقل حركتها إلى التي تعقبها عن طريق محرك احتكاكي، بما جعل حركات الدوائر الداخلية النتاج المركب والمختلط للكرة المتطرفة جنباً إلى جنب مع الكرات المتصلة ذات العلاقة. (كذلك أضاف أرسطوطاليس كرات متوسطة معاكسة لإيجاد الفواصل المناسبة بين الحركات الكوكبية، مع الحفاظ على حركة السماوات الإجمالية). بدورها، ظلت الكرات السماوية مؤثِّرة في العناصر الأخرى فيما دون القمر -النار، والهواء، والماء، والتراب- التي لم تبقَ، بسبب تلك الحركات، منفصلة تماماً فيما يمكن أن تشكل حالتها الطبيعية في كرات متعاقبة

حول الأرض، بل جرى إقحامها، بدلاً من ذلك، في خلائط مختلفة، وصولاً إلى إيجاد التعددية الهائلة لجواهر الأرض الطبيعية. كانت الحركة المنتظمة للسماوات من صنع المحرّك الأول غير المحرَّك (بكسر الراء وفتحها) في النهاية. كانت جميع العمليات والتغييرات الأرضية، إذًا، من صنع الحركات السماوية التي كانت، آخر المطاف، من صنع الرب، السبب الشكلي والنهائي الأسمى.

تحديداً فيما يخص نظرياته ذات العلاقة بالفلك والشكل الأعلى أو الأسمى، تبنى أرسطوطاليس صيغة من صيغ النزعة المثالية الأفلاطونية، بل تجاوز أفلاطون فيها في جوانب معينة. فمن خلال تأكيده القوي جداً لصفة الأشكال الرياضية المتعالية، كان أفلاطون قد عمد، أحياناً، إلى تصوير، حتى السماوات على أنها مجرد انعكاس تقريبي لهندسة الرب الكاملة، وهو حكم يعكس أيضاً مفهوم الأنانكه (ananké)، اللاعقلانية الناقصة المظلِّلة للخلق المادي عند أفلاطون. أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن العقل كان، بمعنى من المعاني، أكثر كمالاً على صعيدي الجبروت والحلول في الطبيعة.

ومن هنا، فإنه قام على نحوٍ أكثر صراحة بربط التركيز الأفلاطوني على الأبدي والرياضي بالعالم الملموس للواقع المادي الذي وجد الإنسان نفسه فيه. لقد رأى العالم الطبيعي تعبيراً ذا شأن عن السماء، لا بوصفه شيئاً لمجرد الاستعراض أو الإهمال الكلي، بوصفه عبئاً ثقيلاً على المعرفة المطلقة، كما دأب أفلاطون على التلميح بقوة. وعلى الرغم من القالب العلماني عموماً لفكره، بادر أرسطوطاليس إلى تحديد دور فلسفته في مؤلَّفه المؤثر الفلسفة (ولم يبقَ منه إلا نتف) الذي كان سيقولب التصور القديم لوظيفة الفيلسوف ومهنته: الانتقال من الأسباب المادية للأشياء، كما في الفلسفة الطبيعية، إلى الأسباب الشكلية والنهائية، كما في الفلسفة الإلهية المقدسة، وصولاً إلى اكتشاف الجوهر القابل للفهم للكون، والسبب الكامن وراء كل التغييرات.

ومع ذلك، فإن الاندفاع الإجمالي لفلسفة أرسطوطاليس كان طبيعياً وتجريبياً على نحو حاسم، خلافاً لمثالية أفلاطون وتأكيده للحاجة إلى أنماط مباشرة من الحدس بالواقع الروحي. فعالم الطبيعة بقي موضوع الاهتمام الأول لأرسطوطاليس الذي كان ابن طبيب ومبكر الاطلاع على علم البيولوجيا وممارسة الطب. بهذا المعنى يمكن القول: إن فكره عاكس لمعنى الحياة الهوميري والأيوني المميز للعصر البطولي، حيث كانت الحياة الحاضرة هي مملكة الوجود المفضلة، الأكثر واقعية [في تناقض مع هاديس (العالم السفلي) (عالم الأموات) الشبحي، حيث كانت الروح المجردة من الجسد مفتقرة افتراضياً إلى أي حيوية]، واستغراق الجسد المادي الفاعل في بحار الحب، والحرب، والولائم، تعد جوهر الحياة الصالحة والسعيدة. وفيما يخص قضايا مثل قيمة الجسد، وخلود الروح، وعلاقة الإنسان بالخالق، فإن حساسية أفلاطون كانت أقل هوميرية وأيونية وأكثر تأملية إزاء أديان الألغاز السرية ورؤى الفيثاغورسيين. إن اهتمام أرسطوطاليس بالجسد وتثمينه العالي له كانا أكثر مباشرة في عكس التقويم الإغريقي الكلاسيكي واسع الانتشار للجسد الإنساني كما عُبِّر عنه في قوة الرياضة البدنية، أو الجمال الشخصي، أو الإبداع الفني. أما موقف أفلاطون على هذا الصعيد فواضح الازدواجية والتناقض، وإن بقي قائماً في الغالب على قدر من الإعجاب الصادق. لقد ظل ولاء أفلاطون مكرساً، آخر المطاف، للأنموذج الأصلي المتعالي.

كذلك كانت لإنكار أرسطوطاليس للأفكار ذاتية الوجود أيضاً مضاعفات رئيسة بالنسبة إلى نظريته الأخلاقية. ففي رأي أفلاطون، لم يكن أي شخص قادراً على توجيه أفعاله توجيهاً سليماً، إلا إذا كان واقفاً على الأساس المتعالي لأي فضيلة، ووحده الفيلسوف الحاصل على معرفة ذلك الواقع المطلق كان قادراً على الحكم على مدى فضل أي فعل وصلاحه. وفي غياب الخير المطلق، من شأن الأخلاق أن تظل بلا أساس راسخ، مما أبقى هذه الأخلاق، في نظر أفلاطون، مشتقة من الميتافيزيقا (مما وراء الطبيعة). أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن الميدانين - ميدان الأخلاق وميدان ما وراء الطبيعة - فكانا مختلفي الطابع جذرياً. ما كان موجوداً بالفعل لم يتمثل في

فكرة خير ذات علاقة بسائر الأحوال، بل بأشخاص خيرين وأفعال خيرة في عدد كبير من السياقات المختلفة. لا يستطيع المرء تحصيل المعرفة المطلقة بالقضايا الأخلاقية مثلما يفعل في الفلسفة العلمية. فالأخلاق واقع في ملكوت ما هو عرضي، طارئ، أو محتمل. ومن شأن أفضل ما يستطيع المرء أن يفعله أن يكون متمثلاً في العمل تجريبياً على استخلاص قواعد سلوك أخلاقية منطوية على قيمة محتملة في التجاوب مع تعقيدات الحياة الإنسانية.

لم يكن الهدف المناسب في الأخلاق تحديد طبيعة الفضيلة المطلقة، بل كون الإنسان شخصاً فاضلاً. وتلك المهمة معقدة وغامضة بالضرورة، تراوغ التحديد النهائي، وتتطلب حلولاً عملية لمشكلات محددة، بدلاً من مبادئ مطلقة صحيحة كونياً. وبالنسبة إلى أرسطوطاليس، لم تكن غاية حياة الإنسان سوى السعادة النابعة من الفضيلة التي هي شرطها المسبق. غير أن الفضيلة نفسها لا بد من تعريفها وتحديدها من منطلق الاختيار العقلاني في موقف ملموس، حيث تقع الفضيلة في موقع وسط بين حدين متطرفين. ليس الخير على الدوام سوى نوع من التوازن بين شرين متناقضين، متعاكسين، المحطة المتوسطة بين الغلو والنقص، بين الإسراف والتقتير: الاعتدال محطة متوسطة بين التقشف والتبذير، والشجاعة بين الجبن والطيش، والكبرياء بين الغطرسة والخنوع، وما إلى ذلك. ومثل هذه المحطة المتوسطة لا يمكن الاهتداء إليها إلا في الممارسة، إلا في الحالات الفردية، نسبة إلى أوضاعها الخاصة.

في كل من مفاهيم أرسطوطاليس، على النقيض من مفاهيم أفلاطون - برغم بقائها في الإطار الأفلاطوني القائم على الشكل والهدف- كان ثمة تأكيد جديد لهذا العالم وهذه الحياة، لما هو مرئي، ولما هو ملموس، ولما هو خاص. ومع أن كلاً من أخلاق أرسطوطاليس وسياسته كانتا مستندتين إلى الأهداف، فإنهما بقيتا مرتبطتين بما هو تجريبي، بما هو طارئ وفردي. وبرغم أنه كان غائياً بعيداً عن أن يكون ميكانيكياً بعشوائية، فإن غائيته كانت عموماً غائية طبيعية لا واعية، قائمة على الإدراك التجريبي لحقيقة أن الطبيعة تشد كل شيء منفرد قدماً في اتجاه تحققه الشكلي، (إذ هي لا تفعل شيئاً عبثاً). بقي الشكل المبدأ المحدِّد في كون أرسطوطاليس،

غير أنه مبدأ طبيعي في المقام الأول. وإله أرسطوطاليس لم يكن، بالمثل، إلا النتيجة المنطقية لكونياته (لكوزموليجيته) من حيث الجوهر، وإلا وجوداً ضرورياً على أساس مادي، لا فكرة الخير الأفلاطونية السامية المستلهمة صوفياً. سلّم أرسطوطاليس بقوة العقل التي صاغها سقراط وأفلاطون بصعوبة، وطبقها منهجياً على أنواع الظواهر الكثيرة الموجودة في العالم، إلا أنه استخدم العقل لاكتشاف نظام كامن في صلب العالم التجريبي نفسه، في حين بقي أفلاطون عاكفاً على توظيف العقل للتغلب على العالم التجريبي، وصولاً إلى اكتشاف نظام متعالٍ.

لم يكن التراث الأرسطوطاليسي في المقام الأول، إذاً، إلا تراثاً قائماً على المنطق، والتجريبية، والعلوم الطبيعية. والليسيوم، المدرسة التي أسسها أرسطوطاليس وأدار فيها مناقشاته، عكست هذا التراث، إذ كانت مركزاً للبحوث العلمية وتجميع البيانات أكثر منها مدرسة فلسفية شبه دينية، مثل أكاديمية أفلاطون. ومع أن الأخير كان يُعد عموماً في العصور القديمة المعلم الأكبر، فإن ذلك الحكم كان سيتعرض لاختلال درامي مثير في أوج العصور الوسطى، ومزاج أرسطوطاليس الفلسفي هو الذي كان سيحدد التوجه السائد للعقل الغربي. فنظامه الموسوعي في الفكر كان بالغ الأهمية إلى درجة أن جل النشاط العلمي في الغرب، حتى القرن السابع عشر قد تمَّ على أساس كتاباته العائدة إلى القرن الرابع قبل الميلاد، بل وقد كان من شأن العلم الحديث، حتى حين راح يتجاوزه، أن يواصل توجهه ويستخدم أدواته النظرية. ومع ذلك كله، فإن أرسطوطاليس لم يعلن قدرة الذكاء الإنساني المتطور على الإحاطة بنظام العالم وفهمه، إلا بالانطلاق من روح أستاذه أفلاطون، في التحليل الأخير، وإن بتوجه جديد على نحوٍ حاسم.

في كل من أرسطوطاليس وأفلاطون معاً، ثمة، إذاً، قدر معين من التوازن والتوتر الرشيقين بين التحليل التجريبي والحدس الروحي، وهي آلية أجاد رفائيل في تصويرها تصويراً جميلاً في مأثرته النهضوية التي تحمل عنوان: مدرسة أثينا. هناك، وسط حشد من الفلاسفة والعلماء اليونانيين المستغرقين في نقاش مفعم بالحياة، يقف أفلاطون الشيخ وأرسطوطاليس الأكثر شباباً، مع إشارة الأول إلى الأعلى باتجاه

السماوات، نحو غير المرئي والمتعالي، في حين يمد الثاني يده إلى الخارج ونحو الأسفل إلى الأرض، إلى المرئي والجوهر الكامن.

الميراث الثنائي

كان هذا، إذًا، إنجاز الفكر اليوناني الكلاسيكي: عاكساً الوعي الأسطوري العتيق الذي خرج من رحمه، مفتنياً بالمآثر الفنية العظيمة التي سبقته وصاحبته، متأثراً بالديانات السرية الملغزة التي عاصرها، مقولباً عبر آلية جدلية (ديالكتيكية) قائمة على نزعات الشك، والطبيعة، والإنسانية العلمانية، وفي التزامه بالعقل، بالنزعة التجريبية، وبالرياضيات المفضية مجتمعة إلى تطور العلوم في القرون اللاحقة، وقد كان فكر فلاسفة اليونان العظماء تتويجاً فكرياً لجميع التعبيرات الثقافية الرئيسة عن الحقبة الهلينية وكان منظوراً ماورائياً (ميتافيزيقياً) كوكبياً، عازماً على الإحاطة بالواقع كله من ناحية، وبالجوانب المتعددة لحساسية الإنسان ووعيه من ناحية ثانية.

كان ذلك، قبل كل شيء، سعياً إلى المعرفة. ربما كان الإغريقيون أوائل من رأوا العالم سؤالاً يبحث عن إجابة. كانوا مسكونين بقدرٍ استثنائي من الحماسة للفهم، لاختراق التدفق المضطرب والمربك للظواهر والإمساك بحقيقة أعمق. وقد رسخوا تقليداً ديناميكياً لفكر نقدي مؤهل لمتابعة ذلك البحث. ومع ولادة التقليد والبحث جاء ميلاد العقل الغربي.

ولنحاول الآن تمييز بعض العناصر الرئيسة في التصور اليوناني الكلاسيكي للواقع، وخصوصاً لأن هذه مارست تأثيرها في الفكر الغربي من العصر القديم إلى عصر النهضة والثورة العلمية. لأغراضنا الحالية يمكننا وصف طائفتين عامتين جداً من الفرضيات، أو المبادئ التي ورثها الغرب عن الإغريقيين. الطائفة الأولى من المبادئ الواردة أدناه تمثل تلك المزاوجة الفريدة بين العقلانية الإغريقية والدين الإغريقي التي اضطلعت بدور بالغ الأهمية في الفكر الهليني من فيثاغورس إلى أرسطوطاليس، والتي تجسدت بأكثر الصيغ كمالاً في فكر أفلاطون.

1- العــالم كــون (كوزموس) منظــم، نظامه قريــب من نظام موجــود داخل عقل الإنسان. إن تحليلاً عقلانياً للعالم التجريبي ممكن إذًا.

2- الكــون (الكوزموســ) ككل معبر عن ذكاء طــاغٍ يضفي علــى الطبيعة الغرض والخطــة، وهذا الذكاء يمكــن بلوغه مباشرة من جانب وعــي الإنسان إذا كان الأخير متطوراً ومركزاً إلى درجة عالية.

3- يستطيــع التحليل الفكــري في حالات اختراقه القصوى نظامــاً سرمدياً يتعالى على تجليه الزماني الملموس. والعالم المرئي يشتمل في داخله على مغزى أعمق، مغزى عقلاني وأسطوري من حيث الطابع بمعنى من المعاني، مغزى ينعكس على النظام التجريبي، ولكنه يفيض عن بعد أبدي هو مبدأ ومنتهى للوجود كله.

4- تفضــي معرفــة البنية والمعنى الكامنــين للعالم إلى ممارسة نــوع من التعددية في ملكات المعرفة الإنسانيــة - العقلانية، والتجريبية، والحدسية، والجمالية، والخيالية، والذاكرية، والأخلاقية.

5- يقــوم الإدراك المباشــر لواقع العــالم الأعمــق بإشباع ليس العقــل وحسب، بل والــروح: إنــه، مــن حيث الجوهر، نــوع من الرؤيــة الخلاصية، مــن البصيرة الراسخــة النافذة إلى الطبيعة الحقيقية للأشيــاء، بصيرة حاسمة فكرياً من ناحية ومحررة روحياً من ناحية ثانية.

مــن شبــه المتعذر أن نبالغ في مدى التأثير الهائــل في التطور اللاحق للفكر الغربي الــذي مارسته هذه القناعات اللافتة، المثالية والعقلانية، من حيث الطابع، في الوقت نفســه. غــير أن التراث الهليني كان ثنائيــاً؛ لأن العقل الإغريقي أنجــب أيضاً طائفة مختلفــة ومؤثــرة بالمثل من الفرضيات والنزعات الفكريــة المتداخلة بعض الشيء من الطائفة الأولى، ولكنها فاعلة في تناقض معها إلى مدى حاسم. يمكن تلخيص طائفة المبادئ الثانية تقريباً على النحو الآتي:

1- لا يمكــن امتلاك المعرفة الإنسانية الحقيقيــة إلا عبر الاستخدام الفاعل لعقل الإنسان والملاحظة التجريبية.

2- ينبغي التماس الحقيقة الأساس في تجربة هذا العالم الإنسانية، لا في واقع عالم آخر متعذر الاستعراض والكشف. فالحقيقة الوحيدة المتاحة والمفيدة للإنسان كامنة وحلولية لا متعالية.

3- أسباب الظواهر الطبيعية لاشخصية ومادية ويجب التماسها داخل ملكوت الطبيعة القابلة للرصد والملاحظة. أما سائر العناصر الأسطورية والمنتمية إلى ما وراء الطبيعة فيجب استبعادها من التفسيرات السببية، بوصفها إسقاطات شبه إنسانية.

4- أي ادعاءات للفهم النظري الشامل يجب أن يتم قياسها بالنسبة إلى الواقع التجريبي للخصوصيات الملموسة في كل تنوعها، وتحولها، وفرديتها.

5- ما من منظومة فكرية تكون نهائية، والبحث عن الحقيقة ينبغي أن يكون نقدياً من ناحية وقائماً على النقد الذاتي من ناحية ثانية. فالمعرفة الإنسانية نسبية وقابلة للخطأ ولا بد من مراجعتها المطردة في ضوء المزيد من الأدلة والتحليل.

بتعبيرٍ عام جداً، يمكن القول: إن كلاً من تطور العقل الإغريقي وتراثه مترتب على التفاعل المعقد والمركب لهاتين الطائفتين من الفرضيات والحوافز. وفيما كانت الأولى بارزة في التركيبة الأفلاطونية، فإن الثانية تمخضت تدريجياً عن مسيرة التطور الفكري الجريئة متعددة الأوجه التي قامت جدلياً (ديالكتيكياً) بفرض تلك التركيبة، أعني التراث الفلسفي فيما قبل السقراطي القائم على التجريبية الطبيعية لدى طاليس، وعلى العقلانية لدى بارمنيدس، وعلى المادية الميكانيكية عند ديمقريطوس، وعلى نزعات الشك، الفردية، والإنسانية العلمانية عند السفسطائيين. ولكل من طائفتي النزعات في الفكر الهليني كانت جذورًا لا فلسفية عميقة في تربة التقاليد الدينية والأدبية اليونانية من هوميروس والأعاجيب إلى سوفوكليس ويوربيدس، مع استناد كل منهما إلى جوانب مختلفة من تلك التقاليد. يضاف إلى ذلك أن هذين الدافعين كانا يتقاسمان أرضية مشتركة في تأكيدهما الإغريقي الفريد، المضمر فقط

في الغالب، لمقولة: إن المقياس النهائي للحقيقة موجود، لا في التراث المقدس، ولا في الأعراف المعاصرة، بل في العقل الإنساني الفردي المستقل. ولعل الأكثر حسماً هو أن الحافزين كليهما اهتديا إلى تجسيدهما النموذجي الأصلي في شخصية سقراط الغنية بغموضها، إلى تعبير طِبَاقِيّ* مفعم بالحياة في الحوارات الأفلاطونية، وإلى حل وسط توفيقي ألمعي وتأسيسي في فلسفة أرسطوطاليس.

ما لبث هذا العناق المطرد بين هاتين الطائفتين المتكاملتين من ناحية والمتنافرتين من ناحية أخرى من المبادئ أن أسستا لنوع عميق من التوتر الداخلي في الموروث الإغريقي، توتر زود العقل الغربي بالأساس الفكري، القلق والزاخر بالإبداع، لما كان سيصبح تطوراً متطرف الحركية دام أكثر من خمسة وعشرين قرناً. فنزعة الشك العلمانية لأحد التيارين، والمثالية الماورائية (الميتافيزيقية) للآخر وفّر كل منهما للآخر عاملي توازن حاسمين، حيث دأب هذا على تقويض نزوع ذاك إلى التبلور في قالب عقيدة جامدة، دوغمائية، غير أن الاثنين مجتمعين ظلا يفرزان سلسلة من الإمكانيات الفكرية الجديدة والخصبة. إن بحث الإغريق واهتداءهم إلى نماذج أصلية كونية شاملة في فوضى الخصوصيات جُوِّبِهَ جذرياً باندفاع موازٍ زخماً لتقويم الخاص الملموس، في ذاته ولذاته، في تزاوج تمخض النزوع الإغريقي العريق إلى إدراك الفردي التجريبي بكل استثنائيته الملموسة بوصفه شيئاً قادراً ذاتياً على كشف أشكال جديدة للواقع ومبادئ جديدة للحقيقة. إن استقطاباً إشكالياً في الغالب، ولكنه ولود وعالي الخصوبة ما لبث أن برز في فهم العقل الغربي للواقع، توزعاً للولاء بين نوعين مختلفين جذرياً من النظر إلى العالم: بين كون منظم سيادياً من ناحية وكون منفتح يتعذر التنبؤ بمصيره من ناحية ثانية. بهذا التفرع غير المحسوم في أساسه بالذات، مضافاً إلى التوتر والتعقيد الخلاقين المصاحبين، حقق العقل الغربي ازدهاره ودوامه.

لم يكف الغرب عن التعبير عن إعجابه بالحيوية والعمق الاستثنائيين للعقل اليوناني، حتى حين أدت تطورات فكرية لاحقة إلى مساءلة هذا الجانب أو ذاك من

* أي ذو علاقة بالطِّباق الموسيقيّ (المراجع).

جوانب الفكر الهليني. بقي الإغريق شديدي الحرص والبراعة في خدمة نظرتهم المتطورة، وفي أمثلة لا يحصرها عد جرى لاحقاً اكتشاف حدس مذهل الدقة، في ضوء أدلة جديدة، في شيء ربما طال عده خطأ أو اضطراباً غريباً في الفكر الإغريقي. لعل الإغريقيين، وهم أبناء فجر حضارتنا، أدركوا العالم بقدرٍ معين من الوضوح الفطري العاكس على نحوٍ صادق للنظام الكوني الذي كانوا يبحثون عنه. ومن المؤكد أن الغرب يواصل العودة المرة بعد الأخرى إلى أجداده القدماء، عودة المرء إلى منابع البصيرة الخالدة. كتب فنلي يقول: (سواء أشاهد اليونانيون الأشياء ببكارة مفرطة؛ لأنهم جاؤوا أولاً، أم استجابوا للحياة بيقظة لا نظير لها؛ لأن حظهم السعيد أوصلهم قبل غيرهم، فإنهم، في الحالتين كلتيهما، يحملون شعلة خالدة، مثل شروق الساعة السادسة صباحاً الذي يضيء العالم وقطرات الندى غير القابلة للزوال على وريقات العشب. إن العقل اليوناني باقٍ في عقلنا؛ لأن هذه البكارة غير الملطخة يبقيه، مثل الشباب بالذات، أنموذجنا الأول)[10].

بالنسبة إلى الإغريقيين، يبدو كما لو أن السماء والأرض لم تكونا قد شُطرتا عنوة إحداهما عن الأخرى كلياً. وبدلاً من أن نحاول الآن تصنيف ما هو قيم أبدياً من ناحية، وما هو إشكالي من ناحية ثانية في النظرة الهلينية دعونا نرصد التاريخ متولياً أداء تلك المهمة، مع سير الثقافة الغربية التي أطلقها اليونان قدماً، بانية فوق الموروث الإغريقي، متعاملة معه بآيات التحويل، النقد، الإغناء، الإهمال، إعادة الاحتضان، الإنكار... ولكن دون هجرانه على الإطلاق، في النهاية.

الجزء الثاني

تحول الحقبة الكلاسيكية

ما إن بلغ الإنجاز الفكري الإغريقي أوجه في القرن الرابع قبل الميلاد، حتى نزل الإسكندر الأكبر من أعالي مقدونيا واجتاح اليونان منطلقاً باتجاه بلاد فارس، مكتسحاً بلاداً وشعوباً من مصر إلى الهند، وبانياً أمبراطورية كانت ستضم الجزء الأكبر من العالم المعروف. وتلك الصفات ذاتها التي كانت قد خدمت تطور اليونان المبهر -صفات النزعة الفردية القلقة، النزعة الإنسانية الكريمة، النزعة العقلانية النقدية- ما لبثت أن باتت تعجل سقوطها؛ لأن الانقسام، والغطرسة، والانتهازية التي باتت تلقي بظلالها على مواصفات اليونانيين الأكثر نبلاً جعلت هؤلاء قصيري النظر وعاجزين تماماً عن مواجهة التحدي المقدوني. إلا أن قَدَر الإنجاز الهليني لم يكن هو الانطفاء برغم ذلك. فالإسكندر المتتلمذ على أرسطوطاليس شاباً في بلاط أبيه والمستلهم ملاحم هوميروس ومُثُل أثينا حمل معه الثقافة واللغة اليونانيتين ونشرهما في طول العالم الواسع الذي اجتاحه وعرضه. وهكذا فإن اليونان سقطت لحظة بلوغها الذروة، غير أنها انتشرت بانتصار وهي تستسلم.

وحسب خطة الإسكندر، فإن جملة المدن الأممية (الكوزموبولتية) الكبرى في الأمبراطورية - الإسكندرية التي أسسها بمصر في الطليعة - غدت مراكز حيوية لنهل الثقافة، عاش الموروث اليوناني الكلاسيكي وازدهر في مكتباتها وأكاديمياتها. يبدو أن الإسكندر كان أيضاً شديد التأثر الإيجابي برؤية قرابة إنسانية كونية شاملة، متجاوزة لسائر الانقسامات السياسية، وقد حاول أن يحقق نوعاً من الوحدة الشاملة، نوعاً من الاندماج الثقافي، من خلال طموحه العسكري الهائل. غير أن أمبراطورية الإسكندر لم تبقَ متماسكة بعد موته المبكر، ففي أعقاب مدة طويلة من الصراعات بين الأسر الحاكمة والسيادات المتبدلة، برزت روما بوصفها بؤرة أمبراطورية جديدة، مع نقطة ارتكازها وأقاليمهما البعيدة، واقعة جميعاً في أمكنة أبعد غرباً.

وبرغـم الاجتيـاح الروماني بقيـت الثقافة اليونانيـة الرفيعة صاحبـة اليد العليا بالنسبة إلى الطبقات المتعلمة في العالم المتوسطي الأوسع، وسرعان ما جرى استيعابها وتمثلهـا مـن قبل الرومان. ظـل أهم وأبرز العلمـاء والفلاسفة يعملـون داخل الإطار الثقـافي اليوناني، ولم يـتردد الرومان، في مآثرهـم ومؤلفاتهم اللاتينيـة، أن يحذوا حذو الإغريقيين في مآثرهم العظيمة، بل بقوا حريصين على استئناف ومتابعة تطوير وتوسيع حضارة غنية بالغة الإتقان، وإن ظلت عبقريتهم الأكثر (براغماتية) ذرائعية كامنة في ميادين القانون، والإدارة السياسية، والإستراتيجية العسكرية. أما في حقول الفلسفة، والأدب، والعلوم، والفنون، والتعليم، فقد بقيت اليونان القوة الثقافية الأكثر إقناعـاً والزاماً في العالم القديم. وكما قال الشاعر الروماني هوراس، فإن اليونانيين الأسرى نجحوا في أسر المنتصرين.

الخيـوط المتقاطعـة للنسيـج الهلينستي

انحطـاط العقـل اليونانـي والحفـاظ عليه

على الرغم مـن نفوذ اليونان الثقافي المستمر بعد فتوحات الإسكندر وانتصاراته، وعلـى امتداد حقبة الهيمنة الرومانية، فإن القالب الأصلي للعقل اليوناني الكلاسيكي لم يبقَ متماسكاً تحت وطأة ثِقَل هذا العدد الكبير من القوى الجديدة. فبعد أن أصبح العـالم الهلينستي ممتداً من غرب البحر الأبيض المتوسط إلى أعماق آسيا الوسطى، بات الفرد المتأمل، ابن الحقبة الكلاسيكية اللاحقة، متعرضاً لحشد هائل من وجهات النظـر. والتوسـع الأولي للثقافة اليونانيـة شرقاً ما لبث أن جـرى إتمامه بتدفق قوي لسيل غزير من التيارات الدينية والسياسية المشرقية (الآتية من شرق المتوسط) على الغـرب. في عدد من الجوانب المهمة تم إغناء الثقافـة اليونانية بهذا الرافد الجديد، كمـا سبق أن تم اغتناء الثقافات غير اليونانية جـراء التوسع الهليني. ومع ذلك، فإن العقـل اليوناني المتركز على دولـة المدينة تعرض، من نواحٍ أخـرى، لفقدان شيء من شفافيته الواثقة السابقة وأصالته الجريئة. تماماً مثلما كانت النزعة الفردية النقدية في اليونـان الكلاسيكية، قـد أنتجت فنها وفكرها العظيمـين، وإن أسهمت، في الوقت

نفسه، في انحلال نظامها الاجتماعي وتفسخه، جاعلة إياه هشاً وسريع العطب في مواجهة الغزو المقدوني، كذلك، بالتحديد تمخضت الحيوية النابذة للثقافة الإغريقية، ليس فقط عن نشرها الناجح والدعاية لها، بل وعن ذوبانها وتشظيها اللاحقين مع انفتاح دولة المدينة الكلاسيكية على زحمة التأثيرات المتناقضة لبيئة ثقافية متنوعة أكثر اتساعاً. فالأممية غير المسبوقة للحضارة الجديدة، وانهيار النظام القديم لدول المدن الصغيرة، والقرون اللاحقة من الاضطراب السياسي والاجتماعي المطرد، كانت جميعاً ذات تأثيرات سلبية عميقة. تعرضت كل من الحرية الفردية في مجتمع المدينة والمسؤولية أمام هذا المجتمع للتقويض؛ جراء ضخامة العالم السياسي الجديد واضطرابه. بدت المصائر الشخصية محددة بقوى كبرى لا شخصية أكثر منها بأي إرادة فردية. والوضوح القديم لم يعد في متناول الأيدي على ما بدا، وبات كثيرون يشعرون بأنهم في ضلال وضياع.

عكست الفلسفة هذه التغيرات، وحاولت أن تتناولها بالبحث. ففي حين أن **أفلاطون وأرسطو** بقيا موضوعي دراسة واقتداء، كانت المدرستان الفلسفيتان المهيمنتان المنتميتان إلى الحقبة الهلنستية، الرواقية والأبيقورية، من طبيعة مختلفة. فهاتان المدرستان، برغم كونهما مدينتين بالشيء الكثير لليونانيين السابقين، كانتا آليتي دفاع فلسفيتين نبيلتين، زاخرتين بالدروس الأخلاقية والمواعظ التوجيهية، في مواجهة أزمان قلقة وملأى باللا يقين وتحملها. وهذا الانقلاب في طبيعة الفلسفة ووظيفتها كان في جزء منه نتيجة نوع جديد من التخصص الفكري غداة قيام **أرسطوطاليس** بتوسيع دائرة العلوم وتصنيف أبوابها، تخصص ما لبث أن أدى تدريجياً إلى فصل العلم عن الفلسفة، حاصراً الأخيرة بمواقف أخلاقية مدعومة بعقائد ماورائية (ميتافيزيقية) أو مادية ذات علاقة. ومع ذلك، فإن الدافع الفلسفي المميز للمدارس الهلينستية انبثق، خلف هذا العزل للفلسفة عن الدائرة الأوسع من الاهتمامات الفكرية، لا من الحماسة لإدراك العالم واستيعاب ما ينطوي عليه من ألغاز وضخامة، بل من الحاجة إلى تسليح الناس بشيء من النظام الإيماني والسلم الداخلي في مواجهة بيئة معادية غارقة في بحر من الفوضى. جاءت نتيجة هذا الدافع

الجديد متمثلة في بروز فلسفات محدودة أكثر من حيث المدى، وأميل إلى القدرية من سابقاتها الكلاسيكيات. شكل فك الارتباط مع العالم ومع عواطف المرء الخاصة الخيار الرئيس، حيث ارتدت الفلسفة في كل من الحالتين ثوباً أكثر دوغمائية (ثوباً مفصلاً من قماشة الجمود العقديّ).

ومهما يكن تميزت الرواقية، وهي الأوسع تمثيلاً بين الفلسفات الهلينستية، برؤية سامية واعتدال أخلاقي كان من شأنهما أن يمكّناها من طبع روح الغرب بطابعها زمناً طويلاً. كان من شأن هذه المدرسة، الرواقية، التي أسسها في أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد زينو السيتيوي، الذي كان قد درس في الأكاديميسة الأفلاطونية التي قام **كريسيبوس**، لاحقاً بمنهجتها، أن تغدو استثنائية النفوذ في عالم **شيشرون** و**سينيكا**، و**ابيكتيتوس** و**ماركوس آوريليوس** الرومان. في النظرة الرواقية الواقع كله خاضع لقوة سماوية عاقلة، للوغوس أو العقل الكوني الناظم لجميع الأشياء. ولا يستطيع الإنسان بلوغ السعادة الحقيقية إلا إذا ضبط حياته وشخصيته على إيقاع هذه الحكمة الإلهية كلية القدرة. وأن تكون حراً يعني أن تعيش وفقاً لإرادة الرب، وما يهم في الحياة، آخر المطاف، هو الوضع الفاضل للروح، لا ظروف الحياة الخارجية. بقي الحكيم الرواقي المتميز بالصفاء الداخلي، بالحزم والانضباط الذاتي، وبالأداء الوجداني للواجب، لا مبالياً بتقلبات الأحداث الخارجية. وقد كان لوجود عقل يحكم العالم نتيجة مهمة أخرى بالنسبة إلى الرواقي. فاشتراك جميع الكائنات البشرية في **اللوغوس** (العقل – الحكمة) السماوي، كان يعني أن الجميع أعضاء في جماعة إنسانية كونية واحدة. في أخوية تحتضن البشرية وتشكل **المدينة العالمية** أو **الكوزموبوليس**، وأن كل فرد مكلف بالمشاركة الفاعلة في شؤون العالم، وصولاً إلى أداء واجبه تجاه هذه الجماعة الكبرى.

في الأساس، لم تكن الرواقية إلا نوعاً من التطوير لعدد من العناصر المركزية للفلسفة السقراطية والهيراقليطية، مترجمة إلى لغة الحقبة الهلينستية الأقل انغلاقاً والأكثر مسكونية أو عالمية. أما منافستها المعاصرة: **الأبيقورية**، فقد تميزت، بالمقابل، عن الإيمان الرواقي بالفضيلة الأخلاقية واللوغوس الحاكم للعالم، كما عن المفاهيم الدينية التقليدية، عبر تأكيد القيمة الأولى للسعادة الإنسانية، محددة بوصفها تحرراً

من الألم والخوف. لا بد للبشرية من التغلب على إيمانها الخرافي بالآلهة المتقلبة ذوات القوالب الإنسانية في التقاليد الشعبية، كما قضت تعاليم **أبيقور**؛ لأن هذا الإيمان، قبل كل شيء، مع القلق إزاء العقاب السماوي بعد الموت، هو السبب الكامن وراء بؤس الإنسان. ليس ثمة ما يدعو المرء إلى الخوف من الآلهة؛ لأن هؤلاء ليسوا مهتمين بعالم البشر، كما ليس هناك ما يدعوه إلى الخوف من الموت؛ لأن هذا الأخير لا يعدو كونه مجرد انطفاء للوعي، بعيداً عن أن يكون مقدمة لعقاب مؤلم. أما السعادة في هذه الحياة فأيسر السبل إليها هو الانسحاب من شؤون العالم لاعتماد وجود هادئ قائم على المتع البسيطة برفقة ثلة من الأصدقاء. أما الكوزمولوجيا المادية التي قام عليها النظام الأبيقوري، فتمثلت في ذَرِّية **ديموقريطوس**، حيث الجزيئات المادية تشكل جوهر العالم بما فيه روح الإنسان الفاني. مثل هذه الكوزمولوجيا والتجارب الإنسانية المعاصرة لم تكن غير ذات علاقة؛ لأن مواطني الحقبة الهلينستية، وقد حُرموا من العالم المحدد، المركز، المنظم عضوياً لدولة المدينة: البوليس - العالم الذي لم يكن طابعه العام بعيداً عن طابع الكون (الكوزموس) **الأرسطوطاليسي** - ربما أحسوا وبقوة بوجود نوع من التناظر بين قَدَرهم هم وبين قَدَر الذرات الديموقريطوسية، المتحركة بعشوائية، تنفيذاً لأوامر قوى لا شخصية في الفراغ الذي لا مركز له لكون متسع اتساعاً يفضي إلى الضياع والتشتت.

إن انعكاساً أكثر جذرية لصورة الانقلاب الفكري الحاصل في الحقبة تمثل في نزعة الشك المنهجية التي مثلها مفكرون، مثل: **بيرو الإيلي وسكستوس إمبريكوس**، رأوا أن ليس ثمة حقائق يمكن إثباتها وأن الموقف الفلسفي الصحيح الوحيد هو التعليق الكامل للحكم. ومن خلال صياغة سلسلة من الحجج القوية القادرة على تفنيد سائر المزاعم الدوغمائية التي تدعي المعرفة الفلسفية، دأب فرسان الشك على إبراز حقيقة أن أي نزاع بين حقيقتين ظاهريتين ليس قابلاً للحل إلا من خلال التماس معيار ما، غير أن هذا المعيار نفسه لا يمكن تسويغه إلا بالتماس معيار إضافي ما، مما سيتطلب نكوصاً لا نهائياً لمثل هذه المعايير، دون أي أساس. يقول **آركيسيلاوس**، أحد أعضاء الأكاديمية الأفلاطونية (التي أقدمت، على نحو لافت،

على احتضان نزعة الشك في هذه المرحلة، مجددة جانباً مركزياً من جوانب جذورها السقراطية): (لا شيء مؤكد، حتى هذا الكلام). صحيح أن المنطق كثيراً ما كان يُوظَّف ببراعة، في الفلسفة الهلينستية، لتسليط الضوء على مدى عبثية جزء كبير من المشروع الإنساني، ولا سيما السعي لامتلاك الحقيقة الماورائية (الميتافيزيقية). ولكنّ هناك شكّاكين، مثل: سكستوس جادلوا، قائلين: إن المؤمنين بالقدرة على معرفة الواقع معرضون لسلسلة متصلة من الإحباط والشقاء في الحياة. ولو بادر هؤلاء، بصدق، إلى تعليق الحكم عبر التسليم بأن معتقداتهم بشأن الواقع ليست صحيحة ونافذة بالضرورة، لحصلوا على نعمة هدوء البال، رافضين تأكيد إمكانية المعرفة ونفيها، ومن ثم يجب عليهم أن يبقوا في حالة رباطة جأش منفتحة، بانتظار رؤية ما سيطفو على السطح.

لم ينجح هؤلاء الفلاسفة، برغم كونهم مهمين وجذابين في أساليبهم المختلفة، في إشباع الروح الهلينستية وإقناعها كلياً. فواقع السماء عُدَّ إما غير حساس أو غير ذي شأن بالنسبة إلى شؤون الإنسان (**الأبيقورية**)، حَتْمِيّ عنيد ولو إلهي (الرواقية)، أو بعيد كلياً عن متناول البشر (**نزعة الشك**). العلوم أيضاً أصبحت أكثر عقلانية بعد الخلاص من الدافع أو الهدف الديني الافتراضي للإدراك الإلهي المتجلي من قبل في أعمال **فيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطوطاليس**. ومن هنا، فإن مطالب الثقافة الدينية والعاطفية باتت تُلبى على نحوٍ مباشر مئة بالمئة من قبل سائر الأديان السرية المختلفة -الإغريقية، المصرية، المشرقية- التي كانت توفر الخلاص من سجن العالم، والتي ازدهرت في مختلف أرجاء الأمبراطورية بقدرٍ مطرد الاتساع من الشعبية. غير أن هذه الأديان، بأعيادها وطقوسها السرية المكرسة للآلهة المختلفة، أخفقت في فرض الولاء على كثيرين من منتسبي الفئات المتعلمة. فبالنسبة إلى هؤلاء كانت الأساطير القديمة مختصرة ولا تفيد إلا أدوات مجازية في النقاشات العاقلة. ومع ذلك، فإن العقلانية المتزمتة للفلسفات المهيمنة تركت قدراً معيناً من الجوع الروحي. أما تلك الوحدة الإبداعية الفريدة بين العقل والعاطفة للأزمان الغابرة، فقد كانت اليوم قد تصدعت. ففي زحمة بيئة ثقافية شديدة التعقيد على نحوٍ استثنائي -بيئة مشغولة،

متمدنـة، مصفّـاة، أممية (كوزموبوليتيـة) - كثيراً ما كان الفرد يبقـى دون أي دافع مقنع أو ملزم. كانت التركيبة الكلاسيكية ليونان ما قبل الإسكندر قد تداعت، بعد أن خارت قواها في عملية الانتشار.

والحقبـة الهلينستيـة كانـت عصـراً بالـغ الغنى يعـود إليـه فضل سلسلـة طويلة ومهمـة، من الإنجازات الثقافية التي لا يمكـن الاستغناء عنها، من وجهة نظر الغرب الحديـث. لعل من أبرزها الاعـتراف بالإنجازات اليونانية الأبكـر والحفاظ اللاحق على الكلاسيكيـين من هوميروس إلى أرسطوطاليس. تم جمـع النصوص، ومعاينتها منهجيـاً، وتحريرها بجد واجتهاد لإعداد لائحة نهائية بمؤلفات عظيمة ورائعة. وعند تأسس فرع العلوم الإنسانية، جرى تطوير أنظمة معينة لضبط النقد النصي والأدبي، وإنتـاج تحليـلات وتعليقات تفسيريـة، وطرح الأعمـال العظيمة، بوصفهـا مثُلاً عليا محترمة لإغنـاء أجيال المستقبل. كذلك تمت في الإسكندريـة ترجمة الكتاب المقدس (العهد القـديم «التوراة») المكتوب بالعبرية إلى اللغة اليونانية، فظهرت السبعونية*، تجميعـه، وتحريره، وتصنيفه بالقدر نفسه من الاجتهاد البحثي الذي كُرس للملاحم الهوميرية والحوارات الأفلاطونية.

التعليم نفسه أصبح ممنهجاً وواسع الانتشار، إذ مؤسسات أكاديمية كبيرة ومتقنة التنظيـم تأسست لمتابعة البحث المدرسي في عـدد من المدن الكبرى، مثل الإسكندرية بمتحفها (الميوزيوم)، وبيرغاموم** بمكتبتها، وأثينا بأكاديمياتها الفلسفية المستمرة في الازدهار. بقي الحكام الملكيون للدول الأمبراطورية الهلينستية حريصين على تمويل المؤسسات التعليمية العامة، دائبين على استخدام العلماء والباحثين موظفين رسميين للدولة، ذوي رواتب. ثمة شبكات تعليمية عامة كانت موجودة في جل المدن الهلينستية، وقد كانت وفرة من الثانويـات (الجيمنازيا) والمسارح، مع مؤسسات تعليمية متقدمة في ميادين الفلسفة، والآداب، والبلاغة اليونانيـة في متناول الناس على نطاق واسع. شهدت التربية (**البايديا**) الإغريقية ازدهاراً، وهكذا فإن الإنجازات الهلينية السابقة تعـززت مدرسياً، وتوسعت جغرافياً، وتمت صيانتهـا بحيوية خلال الجزء الباقي من الحقبة الكلاسيكية.

---

* مدينة رئيسة قديمة في غرب تركيا الحالية.

الفلك

فيما يخص الإسهامات الأصيلة، فقد كان ميدان العلوم الطبيعية هو الذي حققت فيه الحقبة الهلينية تفوقاً استثنائياً. فكل من أستاذ الهندسة **إقليدس**، وأستاذ الهندسة والفلك أبولونيوس، وأستاذ الرياضيات الطبيب أرخميدس، وأستاذ الفلك هيبارخوس، وأستاذ الجغرافيا سترابو، والطبيب جالينوس، وأستاذ الجغرافيا والفلك **بطليموس**، حقق آيات من التقدم والتصنيف التي كانت ستبقى أنموذجية أصلية قروناً عديدة. جاء تطور الفلك الرياضي منطوياً على أهمية استثنائية. فمشكلة الكواكب اهتدت إلى أول حلولها في نظرية كُرات **يودوكسوس** المترابطة ذات المركز الموحد التي فسرت الحركة التراجعية من جهة وقدمت نبوءات قريبة من الدقة من جهة ثانية. غير أنها لم تقم بتفسير الاختلافات الحاصلة في سطوع الضوء لدى تراجع الكواكب؛ لأن الكرات الدائرة كانت، بالضرورة، تُبْقي الكواكب على مسافة ثابتة من الأرض. هذا الإخفاق النظري هو الذي استثار عدداً من علماء الرياضيات والفلك اللاحقين وحفزهم على استكشاف أنظمة هندسية بديلة.

ثمة قلة، منها **فيثاغورس**، تقدمت بالاقتراح الثوري القائل بحركة الأرض. رأى عضو في أكاديمية **أفلاطون** يدعى **هيراقليدس**، أن الحركة اليومية للسماوات ناجمة بالفعل عن دوران الأرض حول محورها، وأن كوكبي عطارد والزهرة، اللذين كانا يبدوان دائماً قريبين من الشمس، لم يبدوا كذلك إلا لأنهما يدوران حول الشمس لا حول الأرض. وبعد قرون من الزمن، قطع آريستارخوس شوطاً إضافياً وطرح فرضية تقول: إن الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس، وإن الشمس، مثلها مثل الكرة الخارجية من النجوم، ثابتة حيث هي[11].

أما النماذج المختلفة فقوبلت بالرفض بالاستناد إلى أسباب رياضية وفيزيائية وجيهة. لم يتم رصد أي تغير نجمي، وكان من شأن مثل هذا المتغير أن يحصل لو أن الأرض كانت تدور حول الشمس وتقوم، من ثم بقطع مسافات طويلة جداً نسبة إلى النجوم (ما لم تكن كرة النجوم الخارجية، كما قال **آريستارخوس**، استثنائية

الضخامة على نحو متعذر الإدراك). يضاف إلى ذلك، كان من شأن فكرة أرض متحركة أن تنسف كلياً التناغم الشامل لكوزمولوجيا **أرسطوطاليس**، فهذا الأخير كان قد تعامل على نحوٍ حاسم مع فيزياء الأجسام الساقطة، مبيناً أن الأشياء الثقيلة تتحرك باتجاه الأرض؛ لأن الأخيرة هي مركز الكون الثابت. ولو كانت الأرض متحركة لتعرض هذا الكلام المعلل جيداً والواضح ذاتياً عن الأجسام الساقطة للتقويض دون توفير نظرية ذات قوة موازية تحل محله. وما قد يكون حتى أكثر جذرية، لبات من شأن أي أرض كوكبية أن تكون متناقضة مع الثنائية الأرضية - السماوية ذات الوضوح القديمة المستندة إلى الجلال المتعالي للسماوات. أخيراً، تملي الفطنة أو الحصافة، بصرف النظر عن جملة القضايا النظرية والدينية، أن من شأن أي أرض متحركة أن تجبر الأشياء والأشخاص فوقها على التقلب، وأن تترك الغيوم والطيور وراءها، وما إلى ذلك. فالأدلة الواضحة الملتقطة بالحواس تجادل دعماً لفكرة وجود أرض مستقرة.

من منطلق مثل هذه الاعتبارات، قررت أكثرية علماء الفلك الهلينستيين تأييد الفكرة القائلة بكون مركزه الأرض، وواصلت اعتماد سلسلة من الصيغ الهندسية المختلفة لتفسير المواقع الكوكبية. والنتيجة التراكمية لهذه الجهود ما لبثت أن صُنفت في القرن الثاني قبل الميلاد على يد بطليموس الذي أفضت تركيبته إلى ترسيخ الأنموذج الأصلي لعمل الفلكيين منذ ذلك التاريخ وحتى عصر النهضة. إن التحدي الأساسي الذي انتصب في وجه **بطليموس** بقي على حاله، كما من قبل: ما السبيل إلى تفسير جملة المفارقات الكثيرة، والكثيرة جداً، بين البنية الأساسية للكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، التي تتطلب تحرك الكواكب على نحوٍ متسق في دوائر كاملة حول أرض مركزية ثابتة، من جهة، وبين أرصاد الفلكيين الفعلية للكواكب، التي بدت متحركة بسرعات، واتجاهات، ودرجات بريق متفاوتة، من جهة ثانية. بناءً على الخطوات المتقدمة الجديدة التي خطتها الهندسة اليونانية، على أرصاد البابليين المستمرة وتقنياتهم الاحتسابية الخطية، وعلى عمل الفلكيين اليونانيين **أبولونيوس وهيبارخوس**، أنجز **بطليموس** رسم الخارطة الآتية: إن الكرة الخارجية الدائرة القصوى للنجوم الثابتة دائبة يومياً على نقل السماوات غرباً حول الأرض. وداخل تلك

الكـرة يكـون كل كوكب، على أي حال، بما في ذلك الشمسـ والقمر، في حركة دورانية متجهة شرقاً بوتائر مختلفة أبطأ، كل منها في دائرته الكبرى الخاصة المعروفة باسم ناقلة (أو ناقل). وفيمـا يخص الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى غير الشمس والقمـر، جرى استحـداث دائرة أخرى أصغـر، عرفت باسم دائرة فرعيـة أو تابعة، تـدور باتسـاق وانتظام حول نقطة بقيت دائرة حول الناقـل. نجحت الدائرة الفرعية في حـل ما لم تستطع كرات **يوكسودوس** حلـه؛ لأن الدائرة الفرعية الدوارة دأبت آلياً على تقريب الكوكب من الأرض كلما كانت في حالة تراجع، بما كان يجعل الكوكب يبدو أكـثر بريقاً. وعن طريق ضبط سائـر وتائر الدوران المختلفة العائدة لكل ناقل ودائرة فرعيـة، استطاع الفلكيـون تقدير الحـركات المتباينة لكل كوكـب. إن بساطة خارطة الناقـل - الدائرة الفرعية، إضافـةً إلى تفسيرها للبريق المتغير، جعلت هذه الخارطة الطرف المنتصر في مسيرة البحث عن أنموذج فلكي قابل للحياة.

ولكـن هذه الخارطة لا تلبث، لـدى تطبيقها، أن تتكشف عن المزيد من الاختلالات الثانوية التي بادر بطليموس لشرحها إلى استخدام المزيد من الحيل الهندسية: شواذ (دوائر ذوات مراكـز بعيدة عن مركز الأرض)، ودوائر فرعية ثانوية (دوائر إضافية أصغـر دائرة حول دائـرة فرعية أكبر أو ناقـل)، وموازين (موفـرة للمزيد من شرح السرعات المختلفة عبر وضع نقطة أخرى، بعيداً عن مركز الدائرة التي كانت الحركة حولها متسقة). كذلك كان أنموذج بطليموس المتقن والمعقد من الدوائر المركبة قادراً علـى تقديم الروايـة الكمية المنهجيـة الأولى لمجمل الحركات السماويـة. يضاف إلى ذلك أن الأنموذج، بتعدديته المناسبة لتلبية حاجة أي أرصاد متضاربة جديدة بإضافة تعديـلات هندسية جديدة (أي إضافة دائرة فرعية أخـرى لإحدى الدوائر الفرعية، أو شـاذاً إلى أحد الشواذ) أضفى على هـذا الأنموذج قوة مرنة أدت إلى إدامة حكمه عبر العصرين الكلاسيكي والوسيط. كانت الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، بأرضها المركزيـة الثابتـة، بكراتهـا الأثيرية الـدوارة، وبفيزيائهـا الأولية، قد وفـرت الإطار الأساسـي لعلمـاء الفلك الهلينستيين، فغـدا الكون البطليموسـي - الأرسطوطاليسي المركب بدوره التصور الأساسي للعالم الذي ظل يغني رؤية الغرب الفلسفية، والدينية، والعلمية على امتداد القرون الخمسة عشرة المقبلة.

التنجيم

إن الفلك الرياضي في العالم الكلاسيكي لم يكن فرعاً علمانياً كلياً من فروع المعرفة. فالفهم القديم للسماوات بوصفها مقرات الآلهة كان شديد الالتصاق بالفلك المتطور بسرعة إلى صيغة باتت تُعد علم التنجيم الذي كان بطليموس ممنهجه الطليعي في الحقبة الكلاسيكية. وبالفعل، فإن جزءاً كبيراً من الحافز على تطوير الفلك مستمد مباشرةً من علاقاته بالتنجيم الذي وظف التقدم التقني الحاصل لتحسين قوته التنبؤية الخاصة. بالمقابل، تمخض الطلب الواسع على الرؤية التنجيمية -في بلاطات الملوك، أو أسواق العامة، أو مدارس الفلاسفة على حد سواء- عن تشجيع المزيد من تطور الفلك واستمرار أهميته الاجتماعية، حيث شكل الفرعان المعرفيان مهنة واحدة أساساً من الحقبة الكلاسيكية، وحتى عصر النهضة.

مع الدقة المتزايدة كثيراً لعمليات الاحتساب الفلكية، كان تصور الرافدين (ميسوبوتاميا) القديم لأحداث السماء المعبرة عن أحداث أرضية - مذهب التعاطف الكوني القائل: (يكون تحت كما يكون فوق) - قد وُضع الآن في إطار إغريقي أكثر إتقاناً ومنهجية من المبادئ الرياضية والنوعية. ثم ما لبث هذا النظام أن طُبق من قبل المنجمين الهلينستيين لصياغة نبوءات ليس فقط من أجل جماعات كبيرة كالأمم والأمبراطوريات، بل ومن أجل أشخاص أفراد أيضاً. وعن طريق حساب المواقع الدقيقة للكواكب لحظة ولادة شخص معين، وعبر استخلاص مبادئ أنموذجية أصلية من التناظرات المتصورة بين آلهة أسطورية معينة وكواكب محددة، دأب المنجمون على اشتقاق استنتاجات تخص شخصية الفرد ومصيره. ومزيد من الرؤى برزت من خلال توظيف مبادئ فيثاغورسية وبابلية مختلفة ذات علاقة ببنية الكون وعلاقته الأصلية بالكون الجزئي، الإنسان. عكف الأفلاطونيون على دراسة السبل التي تمكن تحالفات كوكبية محددة من تحقيق ذوبان طابع الكوكب في بوتقة الفرد، وصولاً إلى نوع من الاتحاد الأنموذجي الأصلي بين الحامل والمحمول، بين الفاعل ومتلقي الفعل. وبدورها قامت الفيزياء الأرسطوطاليسية، بلغتها الاصطلاحية اللاشخصية وتفسيرها الميكانيكي لتأثير السماء في الظواهر الأرضية عبر كرات العناصر، بتوفير إطار عملي مناسب للفرع الاختصاصي المتطور. إن العناصر المتراكمة لنظرية

التنجيــم الكلاسيكيــة ما لبث أن صُبــت من قبل بطليموس في قالــب تركيبي موحد، وظفــه الأخير لتصنيف معاني الكواكب، ومواقعها، ومناحيهــا الهندسية، إضافةً إلى تأثيراتها المختلفة في الشؤون الإنسانية.

ومع بــروز المنظور التنجيمــي، ساد الاعتقاد علــى نطاق واسع بأن حيــاة الإنسان الخاضعــة لا لحكم المصادفــة المزاجية، بل لتوجيه قَدَر منظم قابل لأن يُعرف إنسانياً تحــدده آلهة السماء وفقــاً لحركات الكواكب. ومن خلال مثل هــذه المعرفة كان الظن بــأن الإنسان قادر على فهم قَدَره والتصرف مــن منطلق إحساس جديد بأمان كوني. والتصــور التنجيمــي للعالم بــدا شديد القرب من عكــس المفهوم اليونــاني الأساسي للكوزموس نفســه، للتنميــط المنظــم تنظيمــاً مفهومــاً والتجانس المترابــط للكون، حيــث الإنســان جزء لا يتجــزأ من الكل. مع تعاقــب مدد الحقبــة الهلينستية، ما لبث التنجيم أن أصبح المنظومة العقدية المخترقة حدود العلم، والفلسفة، والدين، مشكلاً عنصــر توحيــد استثنائيــاً في نظرة العصــر المتشظية دونــه. مشعــاً إلى الخارج من مركــز الإسكندرية الثقافي، نجح الإيمان بالتنجيم في اكتساح العالم وقوبل بالترحيب لــدى الفلاسفة الرواقيــين، والأفلاطونيين، والأرسطوطاليسيــين، ولدى علماء الفلك والرياضيــات وحكماء الطب، ولــدى المولعين بالملاحم الهوميريــة ومعتنقي الديانات السرية، على حدٍّ سواء.

ومع ذلــك، فإن الأساس المركزي للفهم التنجيمي قد جرى تفسيره بطرق مختلفة من قبل جماعات متباينة، كل تبعاً لنظرتها العالمية. فبالنسبة إلى بطليموس وزملائه، يبــدو أن التنجيــم عُد علماً مفيــداً - دراسة مباشرة لكيفية تزامــن مواقع أو تراكيب كوكبيــة معينة مــع أحداث ومواصفــات شخصية محــددة. وقد لاحــظ بطليموس أن التنجيــم لا يستطيــع أن يزعم أنه علم دقيق مثل الفلك: لأن الأخير يتعامل حصراً مع الرياضيــات المجردة للحركات السماوية الكاملة، في حــين يتولى التنجيم تطبيق تلك المعرفة على المجال الناقص الأقل قابلية للتنبؤ بالضرورة للنشاط الأرضي والإنساني. ولكــن بطليمــوس وعصره ظلا مؤمنين بــأن التنجيم نافذ، يمكــن التعويل عليه برغم بقائــه عرضة للنقد جراء بعده الحقيقــي عن الدقة وقابليته للخطــأ. إنه يتقاسم مع الفلك التركيز نفسه على الحركات المنتظمة للسماوات؛ ونظراً للقدرات السببية التي

تمارسها الكرات السماوية، يتمتع التنجيم بأساس عقلاني ومبادئ عمليات راسخة، تولى بطليموس مهمة تحديدها.

بروح أكثر فلسفية، عكف الرواقيون اليونان والرومان على تفسير التناظرات التنجيمية، بوصفها دالة على الحتمية الأساسية التي تمارسها الأجرام السماوية على حياة الإنسان. ومن هنا، فقد عُد التنجيم أفضل أساليب تفسير إرادة الكون وقيام المرء بالتوفيق بين حياته وبين عقل السماء المقدس. من منطلق اقتناعهم بأن قَدر الكون حاكم للأشياء كلها، ومن منطلق إيمانهم بتعاطف أو قانون عام وشامل موحّد لسائر أجزاء الكون، كان الرواقيون يرون التنجيم وثيق التجانس مع نظرتهم العالمية. عبرت الديانات السرية عن فهم مشابه لهيمنة الكواكب على الحياة الإنسانية، غير أنها كانت ترى إضافة إلى ذلك نوعاً من الوعد بالانعتاق: خلف الكوكب الأخير، زحل (إله القَدَر، القصور، والموت)، تسود الكرة الشاملة للجميع لإله أكبر، قدرته الكلية السماوية مؤهلة لانتشال روح الإنسان من أسر حتمية الحياة الفانية ورفعها إلى ملكوت الحرية الأزلية. وهذا الإله الأعلى حاكم لسائر الآلهة الكوكبية، وقادر، إذاً، على تعليق قوانين القدر وتحرير الفرد المؤمن الورع من شرك الحتمية[12]. كذلك كان الأفلاطونيون يرون الكواكب خاضعة لحكم الخير الأعلى النهائي، وإن ظلوا ميالين إلى عد التشكيلات السماوية تشكيلات موحية أكثر منها سببية، وغير محدّدة على نحوٍ مطلق بالنسبة إلى الفرد المتطور. ثمة نظرة أقل قدرية كانت أيضاً مضمرة في مقاربة بطليموس، حيث شدد على القيمة الإستراتيجية لمثل هذه الدراسات ورأى أن الإنسان قادر على الاضطلاع بدور فاعل في الخارطة الكونية. غير أن الإيمان بامتلاك حركات الكواكب لمغزى قابل للفهم بالنسبة إلى حياة الإنسان مارس، مهما كان التفسير المحدد والخاص، تأثيراً هائلاً في المزاج الثقافي للحقبة الكلاسيكية.

الأفلاطونية الجديدة

ثمة ميدان فكري آخر حاول أن يرأب الصدع الهلينستي بين الفلسفات العقلانية والأديان السرية، فخلال القرون العديدة التي أعقبت موت أفلاطون منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، دأب تيار متواصل من الفلاسفة على تطوير فكره عن طريق

التركيز علــى مناحيه الماورائيــة (الميتافيزيقية) والدينية ومضاعفتهــا. وعلى مسار عملية التطور هذه راح أسمى المبادئ المتعالية يدعى «**الواحد**». وثمة تأكيد جديد صار يتكرر حول (الهرب من الجســد) بوصفه شرطاً ضرورياً لصعود الروح الفلسفي إلى حقيقــة السماء المقدسة وقد بدأت **الأشكال** توضع في عقل السماء، وتم إبداء اهتمام متزايــد بمشكلة الشر وعلاقتها بالمادة. بلغ هذا التيار الفلسفي أوجه في القرن الثالث بعد الميلاد في مؤلفات **أفلوطين** الذي قام، عبر إدخال عنصر صوفي أكثر صراحة في المشروع الأفلاطوني، مع استيعاب جوانب معينة من الفكر الأرسطوطاليسي بصياغة فلسفــة «أفلاطونية محدثة» ذات قوة فكرية معتبرة ومــدى كوني. مع أفلوطين وصلت الفلسفــة العقلانيــة اليونانيــة إلى محطتها الأخــيرة، وانتقلــت إلى روح أخرى، أكثر اتصافاً بالصفة الدينية، إلى نوع من الصوفية الفوق عقلانية (المتجاوزة للعقل). إن طابــع حقبة جديدة، ذات حساسية نفسيــة (سايكولوجية) ودينية مختلفة جذرياً عن نظيرتها في الهلينية الكلاسيكية، بات موشكاً على البروز.

فعقلانيــة العــالم وبحث الفيلسوف، في فكــر **أفلوطين**، إن هــي إلا التمهيد لوجود أكــثر تعالياً فيما وراء العقل. وكون **الأفلاطونية** المحدثة ليس إلا نتاج فيض إلهي من الواحــد الأعلى، الــذي هو لانهائي في كينونتــه وفوق كل وصف أو مقــولات. فالواحد، ويدعى الخير أيضاً، يعكف عبر فيض من الكمال الخالص على إنتاج «الآخر» –الكون المخلــوق بكل تنوعه– في سلسلة هرميــة متراتبة من الدرجات المبتعدة عن هذا المركز الوجودي (الأونطولوجي) إلى التخوم المتطرفة لما هو ممكن. يتمثل فعل الإبداع الأول بمبادرة **الواحد** إلى إطلاق الذكاء المقدس، **النوس**، الحكمة الطاغية للكون، المنطوي علــى جملة **الأشكال** أو **الأفكار** (المُثُــل) التي تسبب العالم وتنظمه. ومن النوس تخرج روح **العــالم** التي تحتضن العالم وتنفخ فيه الحيــاة، تشكل منبع سائر أرواح الكائنات الحيــة، وتؤسس للواقــع الانتقالي المتوسط بين **الــذكاء** الروحي وعالم المادة. إن فيض القداســة من الواحــد عملية وجودية (أونطولوجيــة) شبّهها **أفلوطــين** بالضوء الذي ينتشــر تدريجياً من قنديل إلى أن يغيب أخيراً ويتلاشى في الظلام. غير أن الدرجات المتعددة ليست دوائر منفصلة بمعنى زماني أو مكاني، بل هي مستويات متمايزة لوجود

حاضر أبداً في جميع الأشياء. و«الأقانيم الثلاثة» -الواحد، و**الذكاء**، والروح- ليست كيانات حرفية، بل أمزجة أو نزعات روحية، بالأحرى، تماماً كما **الأفكار** ليست أشياء مميزة بل هي، بالأحرى، حالات وجود مختلفة **للعقل** المقدس.

يبقى العالم المادي، الموجود في الزمان والمكان والمدرك بالحواس، مستوى الواقع الأبعد عن القداسة الأحادية. وبوصفه الحد الأخير للخلق، يتميز سلبياً بكونه ملكوت التعدد، والتقييد، والظلام، بوصفه الأدنى على سلم الوجود -محتلاً أقل درجات الوجود الحقيقي وأحطها- وبوصفه مستأنفاً مبدأ الشر. إلا أنه يتميز إيجابياً أيضاً، برغم نواقصه الجدية، بوصفه إبداعاً للجمال كلاً عضوياً أفرزته روح العالم وتبقيه متماسكاً في نوع من التناغم والانسجام الكونيين. إنه يعكس صورة غير كاملة على المستوى الزماني - المكاني الوحدة المجيدة في التنوع الموجود على مستوى أعلى من عالم **الذكاء** الروحي **للأشكال**: ليس المحسوس إلا صورة نبيلة لما يمكن فهمه. وعلى الرغم من أن الشر موجود في قلب هذا التآلف، فإن الواقع السلبي يضطلع بدور ضروري في أي مخطط أوسع، ولا يؤثر آخر المطاف، لا في كمال الواحد، ولا في سعادة ذات الفيلسوف العليا.

يبقى الإنسان الذي هو من طبيعة روح في جسد منطوياً على قدرة بلوغ أعلى المراتب الفكرية والروحية، وإن كان هذا متوقفاً على انعتاقه من أسر ماديته. بوسع الإنسان أن يرقى إلى وعي روح **العالم**- محوّلاً ما هو بالقوة إلى كائن بالفعل -وأن يرتفع من هناك إلى **الذكاء** الكوني، أو يمكنه أن يبقى مقيداً ومحصوراً بالمراتب الدنيا. ولأن جميع الأشياء تفيض من الواحد، عبر **الذكاء وروح العالم**، ولأن الخيال الإنساني في أوجه يشارك في تلك القداسة الأولى، فإن بمقدور روح الإنسان العقلانية أن تعكس خيالياً جملة **الأشكال** المتعالية، ثم تتحرك، من خلال هذه النظرة الثاقبة المخترقة لنظام الأشياء النهائية، باتجاه التحرر الروحي. إن الكون الكلي موجود في فيض متواصل صادر عن الواحد ومتدفق على الكثرة المخلوقة، التي لا تلبث، بعد حين، أن يجري اجتذابها إلى **الواحد** من جديد في عملية فيض وعودة دائمة الحركة بدفع من كمال الواحد الفياض والوفير. تتمثل مهمة الفيلسوف بقهر عبودية الإنسان للعالم

المـادي عن طريق الانضبـاط الذاتي والتطهر علـى الصعيدين الأخلاقـي - المعنوي والفكـري، والالتفات إلى الداخل نحو نوع مـن العودة الصاعدة إلى المطلق. إن لحظة التنـور الأخيرة تتعالى على المعرفة بـأي معنى مألوف وتتجاوزها، ويتعذر تحديدها أو وصفهـا؛ لأنهـا مستندة إلى نوع مـن التغلب على ثنائية الـذات والموضوع بين الباحث والهدف: إنها عملية تتويج لرغبة تأملية توحُّد الفيلسوف مع الواحد.

وهكـذا، فإن أفلوطين قام بصياغة ميتافيزيقيـا عقلانية متقنة التماسك ومثالية بلغـت اكتمـال إنجازها في إدراك صـوفي أحـادي للألوهية العليا بقـدر واثق وشديد الحساسيـة من الدقة، وبنثر مدهش الجمال في الغالب، قام أفلوطين بوصف الطبيعة المعقدة والمركبة للكون ومشاركته فيما هو مقدس وسماوي. ومقيماً صرح فلسفته على أساس عقيدة الأفكار المتعالية الأفلاطونية، أضاف فيما بعد أو حذف عدداً غير قليل من الملامح الجديدة، المحدَّدة، الحركية الغائية، والتراتب الهرمي، والفيض، ونوع من الصوفية فوق العقلانية. وبهذه الصيغة، أصبحت الأفلاطونية المحدثة التعبير الأخير عـن الفلسفة الوثنيـة الكلاسيكية، وبـادرت إلى الاضطلاع بدور حامـل الأفلاطونية التاريخي في القرون اللاحقة.

نجـح كل مـن الأفلاطونية المحدثة والفلـك في التعالي على الانشقـاق الفكري في الحقبـة الهلينستية، وقـد كانا، مثل أشياء أخرى كثـيرة في الثقافة الكلاسيكية، نتاج صيـغ الفكر اليوناني المتوغلة، والمتزاوجة مع حشد مـن الحوافز الثقافية اللاهلينية. وقـد مارسا، كل على طريقته، تأثـيراً مستديماً، وإن مضمراً أحياناً، في الفكر الغربي اللاحـق. ومع ذلك، فإن رياحـاً جديدة قوية كانت قد بدأت تعصف بالوعي الإغريقي - الروماني مع حلول الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، برغم التجديد المرحب به للفلسفة الوثنيـة في السنـوات الأخـيرة من حيـاة الأكاديميات علـى أيدي أتبـاع الأفلاطونية المحدثة. وفي النهاية، كان لا بد لروح الحقبة الهلينستية المسكونة بالقلق من أن تلتمس خلاصها في ملاذ جديد كلياً.

وبرغـم جملـة الاستثنـاءات المهمـة التي سبـق الإتيان على ذكرهـا، بدت الجهود اللاحقة للثقافة الهلينية في الحقبة الكلاسيكية مفتقرة إلى التفاؤل والفضول الفكريين

الجريئين اللذين كانا قد طبعا اليونانيين السابقين وميزاهم. على الأقل يظهر على السطح، أن الحضارة الهلينستية بدت لافتة ومثيرة لتنوعها لا قوتها، لذكائها العالمي، لا عبقريتها المستلهمة، لدأبها على إدامة وتطوير مآثرها وإنجازاتها الثقافية السابقة، لا لانشغالها بصياغة مآثر جديدة. كثرة من التيارات ذات الشأن كانت فاعلة، غير أن الحشد لم يكن متجانساً. بقيت النظرة الثقافية قلقة، ارتيابية ميالة إلى الشك حيناً ودوغمائية مكبلة بالجمود العقديّ حينًا آخر، توفيقية مرة ودافعة نحو التشظي مرة أخرى. جملة المراكز التعليمية ذات المستوى التنظيمي الرفيع بدت عامل إحباط للعبقرية الفردية. فلدى حصول الاجتياح الروماني لليونان في القرن الثاني قبل الميلاد، كان الزخم الهليني قد بدأ يتضاءل ويخبو، تاركاً مكانه لنظرة أكثر مشرقية، نظرة قائمة على إخضاع الإنسان لقوى ما وراء الطبيعة المهيمنة والطاغية.

روما

إلا أن الحضارة الكلاسيكية شهدت في روما ازدهاراً خريفياً واسعاً، حفزه المزاج العسكري والتحريري للجمهورية أولاً، وغذّاه بعد ذلك عصر السلام الروماني **باكس رومانا** (Pax Romana) المتحقق خلال حقبة الحكم الأمبراطوري الطويلة لقيصر أوغسطوس، بعد ذلك. بنوعٍ من الدهاء السياسي والنزعة الوطنية الراسخة، معززين بالإيمان بآلهتهم الملهمة والمرشدة، نجح الرومان ليس فقط في اجتياح حوض البحر الأبيض المتوسط كله مع جزء كبير من أوروبا، بل وفي أداء رسالتهم المتصورة المتمثلة في نشر مظلة حضارتهم فوق العالم المعروف من أوله إلى آخره. لولا ذلك الاجتياح الذي لم يصبح ممكناً إلا بفضل التكتيكات العسكرية التي لا تعرف معنى الرحمة والعبقرية السياسية الطموح لدى قادة مثل يوليوس قيصر، لما كان بقاء التركة الإيجابية للثقافة الكلاسيكية، في الغرب أو الشرق، ونجاتها من ضغوط الإغارات والهجمات البربرية والمشرقية اللاحقة، واردين في قائمة الاحتمالات.

ثقافة روما بالذات أسهمت إسهاماً ذا شأن في الإنجاز الكلاسيكي. فكل من **شيشرون، وفيرجيل، وهوراس، وليفي**، أوصل اللغة اللاتينية، تحت تأثير المعلمين والأساتذة اليونانيين، إلى مستوى رفيع من النضج البلاغي. والتربية (البايديا)

اليونانيــة اكتسبــت روحــاً جديــدة في هيومانيتاس (ترجمــة شيشرون لكلمــة بايديا اليونانيــة) الأرستقراطية الرومانية، التعليم الليبرالي المستند إلى الكلاسيكيات. أما الميثولوجيا (علم الأساطير) اليوناني فجرى رفدها، وإغناؤها، والحفاظ عليها في كتلة الميثولوجيــا الرومانية، كما تم نقلهــا إلى الأجيال اللاحقة الغربية عبر مؤلفات **أوفيد وفيرجيل**. وقد فعل الفكر الحقوقي الرومــاني، المتضمن إحساساً جديداً بالعقلانية الموضوعيــة والقانــون الطبيعــي المستمدين من مفهــوم **اللوغوس** الكــوني اليوناني، فعلــه إذ أضفى وضوحاً منهجيــاً على زحمة المعاملات والمبــادلات التجارية المخترقة للأمبراطوريــة طولاً وعرضــاً، متجاوزاً فوضــى القيود الجمركية المحليــة المتضاربة ومطوراً حزمة مبادئ ناظمة لقوانين الاتصال والملكية ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى تطور الغرب اللاحق.

انطوت الطاقة والضخامة المجردتــين للمشروع الروماني على فرض مهابة العالم القديم ورهبته، إلا أن إشراق ثقافة روما وبهاءها لم يكونا إلا **نسخة مقلّدة** (imitatio)، وإن مستلهمــة، لمجد اليونان، ولم تتمكن ضخامتها وحدها من الحفاظ، إلى أجل غير مسمــى، على الروح الهلينية. ومع أن نبــل الطابع انعكس، في الكثير من الأحيان، على مــرآة فوضى الحياة السياسية، فــإن العبقرية الرومانية ما لبثت، تدريجياً، أن فقدت حيويتها. إن نجاح نشاط الأمبراطورية العسكري والتجاري الجامح والكاسح بالذات، وهــو نجاح لا علاقة له بأي دوافع أكثر عمقــاً، كان يؤدي إلى إضعاف لحمة المواطنية الرومانية وسداها. أكثرية الفاعليات العملية، بله النشاط العبقري، تدهورت تدهوراً خطــيراً في الأمبراطوريــة بعيد **جالينوس وبطليموس** في القــرن الثاني قبل الميلاد، وبريــق روعة الآداب اللاتينية بدأ يخبو في الحقبة نفسها. أما الإيمان بتقدم الإنسان، ذلك الإيمان المتجلي بوضوح وعلى نطاق واسع في الازدهار الثقافي المبهر الذي شهدته يونــان القــرن الخامس قبل الميلاد الــذي تم التعبير عنه بين الحــين والآخر، من قبل علمــاء وتكنولوجيــين عادة، في العصــر الهليني، فكاد يختفي في القــرون الأخيرة من عمر الأمبراطورية الرومانية. كانــت أروع ساعات الحضارة الكلاسيكية قد أصبحت مــن الماضــي، وجملة العوامل المختلفة التــي تضافرت لدفع رومــا إلى الهاوية - إدارة

قمعيـة قائمة على النهب والسلـب، وطبقة جنرالات ذات طموحات متطرفة، وإغارات بربرية دائمة، وأرستقراطيـة فاسدة وعاجزة، وتيارات دينية معارضة ناشطة بهدف تقويض السلطـة الأمبراطورية وشـل الاندفاع العسكـري، وتضخُّم فظيـع متواصل، وسلسلة أمراض وبائية، وكتلة سكانية متضائلة دون حيوية أو تركيز - أسهمت جميعاً في التعجيل بالموت الواضح بجلاء للعالم المستوحى من اليونان.

ولكنْ تحـت الركام المتألق للثقافـة الكلاسيكية، وفي قلب مصـدر النسيج الديني الهلينستي، ثمة عالم جديد كان يتشكل ببطء وثبات عنيد.

انبثاق الديانة المسيحية

إن الحضـارة اليونانيـة - الرومانية الكلاسيكيـة، التي تُعد كيانـاً واحداً، نشأت، وازدهـرت، وأفل نجمها في غضـون ألف سنة. أواسط هذه الألفيـة، عاش في الجليل عند تخوم الأمبراطورية الرومانية قائد شاب هو يسوع الناصري، علّم، وقضى نحبه. رسالته الدينية الجذرية تبنتها مجموعة صغيرة، ولكنها شديدة الحماس والإيمان من التلاميـذ اليهود الذين آمنوا بأن يسـوع كان، بعد موته على الصليب، قد ارتفع عائداً إلى السماء وتجلـى بوصفه المسيح (المدهون بالزيت)، سيد العالم ومخلّصه. تم بلوغ مرحلـة جديدة من مراحل تطور الدين مع ظهور بولس الطرسوسي الذي كان يهودي المولـد، روماني الجنسيـة، ويوناني الثقافة. وهو في الطريـق إلى دمشق لوقف تواصل انتشـار ما رآه هرطقة وتهديداً للأصولية اليهودية، وقـع بولس أسير حلم عن المسيح الصاعد. وبعد ذلك تبنى بحماسة الدين الذي كان عدوه اللدود، وأصبح بالفعل أوسع مبشريـه شهـرة وأكثر لاهوتييـه تأسيساً. وفي ظـل قيادة بولس، سرعـان ما انتشرت الحركـة الدينية الصغيرة، واصلة إلى الأجزاء الأخـرى من الأمبراطورية -إلى آسيا الصغرى، ومصر، واليونان، وروما نفسها- وبدأت تتأسس، بوصفها كنيسة عالمية.

خـلال الحقبة الهلينستية المضطربة، ثمة ظاهرة أشبه بأزمة روحية بدت صاعدة في الثقافـة، ثقافة بات منتسبوها المسكونـون بالحاجة الواعية إلى مغزى شخصي ما في الكـون ومعرفة شخصية بمعنى الحياة. وإلى مثل هـذه الحاجة كانت تتوجه سائر

الديانـات السريـة، والعبـادات الشعبية، والمنظومـات الغريبة، والمدارس الفلسفية، جميعها، بخطابها، إلا أن المسيحية هي التي برزت تدريجياً بوصفها العقيدة المظفرة، بعـد مُـدَد متقطعة من الملاحقة والاضطهـاد الشرسين من جانـب الدولة الرومانية. ونقطـة الانعطـاف في هـذه العملية كانـت أوائل القـرن الرابع الميلادي مـع الاهتداء التاريخـي لقسطنطـين، أمبراطـور روما، الذي ما لبـث أن التزم هـو، وألزم سلطته ودولته الأمبراطورية بقضية التبشير بالمسيحية ونشرها[13].

كان العـالم الكلاسيكـي قد شهد انقلابـاً عاصفاً في قرونه الأخـيرة؛ جراء تدفق الدين المسيحي من الشرق وغزوات برابرة الجرمان من الشمال. مع حلول نهاية القرن الرابـع، كانت المسيحية قد أصبحت ديانة الدولـة الرسمية للأمبراطورية الرومانية، ومـع حلول نهاية القرن الخامس كان الأمبراطور الروماني الأخير في الغرب قد أُطيح بـه من قبل أحـد الملوك البرابرة. بدا علـى السطح كما لو أن الحضـارة الكلاسيكية قـد تعرضـت للإطفـاء في الغـرب، كما لـو أن مآثرهـا وأفكارها العظيمـة قد تُركت للبيزنطيين وللمسلمين بعد ذلك؛ ليحفظوها وكأنها متحف. لقد أصاب إدوارد غيبون كبد الحقيقة حـين لخّص الوضع في كتابه **تاريخ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها**، قائلاً: (لقد قمت بوصف انتصار البربرية والدين). أما من وجهة النظر بعيـدة المدى لتطور الغـرب المعقد، فإن هاتين القوتين الجديدتـين لم تقوما بالإجهاز والاستئصـال الكاملـين للثقافة اليونانيـة - الرومانية بمقدار ما عكفتـا على تطعيم الأسس الكلاسيكية عالية التطور وعميقة الجذور بعناصرهما الخاصة المميزة[14].

برغـم انحدار أوروبا إلى نوع من العزلة والجمود الثقافيين خلال القرون اللاحقة (ولاسيمـا بالمقارنة مـع الأمبراطوريتـين البيزنطيـة والإسلامية) نجحـت الحيوية القلقـة المبـادرة لدى الشعـوب الجرمانيـة في التزاوج مـع التأثير التمدينـي لكنيسة رومـا الكاثوليكيـة وصولاً إلى التمخض عن ثقافة كانـت ستنجب، خلال ألف آخر من الأعوام، الغرب الحديث. وهذه العصور (الوسطى) بين الحقبة الكلاسيكية والنهضة كانت، إذاً، مدة حَمْل ذات شأن لا يستهان به. كانت الكنيسة المؤسسة الوحيدة الموحِّدة للغـرب والدائبة علـى إدامة نوع من الارتبـاط بالحضارة الكلاسيكيـة. أما البرابرة

فقد اضطلعوا، هم أيضاً، بدورين مهمين: اعتنقوا المسيحية وبادروا في الوقت نفسه إلى إنجاز المهمة العظيمة المتمثلة في تعلم واستيعاب التراث الفكري الفني للثقافة الكلاسيكية التي كانوا قد ألحقوا الهزيمة بها. والمخاض المدرسي العظيم، ذلك المخاض الذي تم على امتداد مدة دامت ألف سنة في الأديرة أولاً، وفي الجامعات بعد ذلك، أحاط ليس فقط بالفلسفة والآداب اليونانية جنباً إلى جنب مع الفكر السياسي الروماني، بل وبجملة الكتابات اللاهوتية المثيرة الآن التي خطتها أقلام الآباء المسيحيين القدماء، تلك الكتابات التي توجتها مؤلفات أوغسطين الذي عاش وكتب أوائل القرن الخامس تماماً، حين كانت الأمبراطورية الرومانية تتداعى أمام ناظريه وتنهار من حوله تحت ضربات الغزوات البربرية. إنه الاندماج المعقد والمركب لحشد من العناصر العرقية، والسياسية، والدينية، والفلسفية الذي تمخض تدريجياً عن النظرة العالمية الشاملة المشتركة في المسيحية الغربية. وهذه النظرة المسيحية الخارجة من رحم النظرة الكلاسيكية اليونانية، بوصفها الرؤية الممسكة بزمام الثقافة كانت ستُغني وتُلهم حيوات وأنماط تفكير الملايين، حتى الحقبة الحديثة، ومازالت تفعل، بالنسبة إلى كثيرين.

الجـزء الثالـث

النظـرة المسيحيـة إلى العالـم

تتركز مهمتنـا المقبلة على فهم منظومة الإيمان المسيحيـة. فأي استحضار وجيز لتاريخنـا الثقافي والفكري لا بد له من مقاربة هـذه المهمة بعناية؛ لأن المسيحية تولت رئاسـة الثقافة الغربية خلال الجـزء الأكبر من وجودها، ليس فقط حاملة حافزها الروحي المركزي على امتداد ألفيتين كاملتين، بل ومؤثِّرة في تطورها الفلسفي والعلمي، وصولاً إلى عصري النهضة، فالتنوير. حتى الآن، مازالت النظرة المسيحية إلى العالم تمارس، بصيغ أقل وضوحاً، ولكن ليست أقل أهمية، تأثيراً في -بل وتطغى بالفعل على- الروح الثقافية الغربية، حتى حين تكون الأخيرة صارخة العلمانية في مواقفها.

❦ ❦ ❦

من المتعذر الآن تأكيد ما صدر عن يسوع الناصري التاريخي بالذات من قول، وفعل، ومعتقد بدقة. لم يكتب يسوع شيئاً للأجيال المقبلة، ومثله في هذا مثل سقراط. من المسلم به نسبياً استناداً إلى الدراسات التاريخية والتأويلات النصية أنه وعظ، في إطار التراث الديني اليهودي، داعياً إلى التوبة انتظاراً لمجيء مملكة الرب (أو ملكوت السمـاء) الوشيك، أنه رأى هذه المملكة البازغة حاضرة سلفاً في أقواله وأفعاله، وأنه تعرض، جراء هذه المزاعم، للإعدام على يد الوالي الروماني **بيلاطوس النبطي** نحو عـام 30م. إن حشـدًا من العناصر الرئيسة الأخرى لحيـاة يسوع التي تعد مقدسة في العقيدة المسيحية -قصة القيامة المسرحية، وجملة حكايات الإعجاز المختلفة، ووقوف يسـوع على حقيقـة الثالـوث (الأب والابن والـروح القدس)، واعتزامـه تأسيس دين جديد- متعذر على الإثبات الحاسم، عبر الرجوع إلى الأدلة التاريخية والنصية.

إن الأسفـار أو الأناجيل الأربعة للعهد الجديـد لم تؤلف، وأسس العقيدة المسيحية لم تُرسخ من قبل أبناء وأحفاد أتباع يسوع المباشرين، وصولاً إلى صياغة بنيان إيماني متقن ومتنافر أحياناً، إلا بعد حلول النصف الثاني من القرن الأول. جاء هذا البنيان

منطويـاً، ليس فقـط على وقائع حياة يسوع الباقية في الذاكرة، بل وعلى سلسلة طويلة متنوعـة الحلقات من السـير، والأساطير، والحكايـات والأقوال المأثـورة، من الرؤى والنبوءات اللاحقة، من التراتيل والصلوات، من المعتقدات الرؤيوية الكارثية (كما في سفر الرؤية) من متطلبات الكنيسة الفتية على صعيد المواعظ التعليمية، من النظائر المتفصلة مع الكتب المقدسة العبرية، مع جملة التأثيرات الأخرى اليهودية، اليونانية، واللاأدرية، ومن اللاهوت والنظرة التاريخية الخلاصيين - موحدة جميعاً عبر التزام مؤلفـي الأناجيـل الإيمانية بالدين الجديـد. أما مدى النجاح الـذي بلغه هذا المجمع النهائـي في عكـس الوقائع والتعاليـم الفعلية لحياة يسـوع فيبقى إشكاليـاً. إن أقدم الوثائق المسيحية الباقية هي رسائل بولس الذي لم يلتقِ بيسوع قط. يبقى يسوع الذي بـات التاريخ يعرفـه، إذاً، هو يسوع المصـوَّر -المتذكَّر، المعاد تركيبـه، المفسَّر، الملمَّع، المتخيَّـل بخيال خصب- في العهد الجديد مـن قبل كتاب عاشوا بعد جيل أو اثنين من المدة التي تغطيها رواياتهم، وعطفوا تأليفها على تلاميذ يسوع المباشرين الأصليين.

حتى هذه الكتابات اختيرت تدريجياً، بوصفها آيات وحي حقيقية صادرة عن الرب من قبل التراتبية الكنسية المبكرة من كتلة أكبر من المواد التي كان بعضها (عموماً مؤلفة في أوقات لاحقة) يقدم وجهات نظر مختلفة جذرياً عن الأحداث المطروحة للمناقشة. والكنيسـة الأرثوذكسية التي جعلت هذه الأحـكام ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى التشكيـل اللاحق للمنظومة الإيمانية المسيحية عدت نفسها مرجعية مؤسسة مع أوائل الحواريين والتلاميذ ومكرسـة سماوياً ودينياً من قبل الكتاب المقدس. كانت الكنيسة ممثلـة الله على الأرض، مؤسسة مقدسة من شأن تراثها المتواصـل أن يشكل المفسِّر الحصـري لوحـي الله الموجه إلى الإنسانية. ومع الـبروز التدريجي للكنيسة، بوصفها البنيـان والنفوذ المهيمنين في الديانـة المسيحية المبكرة، جرى اعتمـاد الكتابات التي باتـت تؤلف العهد الجديد، مضافـةً إلى الإنجيل العبري (العهـد القديم «التوراة»)، بوصفها الأساس الشرعي والتشريعي الناظم للتراث المسيحي، وقد كانت هذه، عملياً، عنصراً حاسماً في تحديد معايير النظرة المسيحية المتطورة إلى العالم.

هــذه الكتابات سوف تشــكل، إذًا، أساساً لدراستنا الحاليــة التي تتناول الظاهرة المسيحيــة. ولأن موضوعنا هو طابع وديناميكية العلاقة بين النظرات العالمية السائدة والمهيمنــة في الحضارة الغربية، فــإن اهتمامنا هنا متركز على التراث المسيحي الذي بقــي فارضاً نفــوذه الثقافي على الغرب، منذ سقوط روما وحتــى الحقبة الحديثة. ما كان الغــرب المسيحــي يرى أنه صحيــح عن العالم وعن موقع البشــر فيه هو اهتمامنا المحــدد، وتلك النظــرة العالمية كانــت مستندة إلى قاعــدة الوحي الكنسي المقدس، ثم جــرى بالتدريج تعديلها، وتطويرهــا، وتوسيعها بفعل سلسلــة مختلفة من العوامل اللاحقــة في ظــل الإشراف والإرشاد التسلطــي للتقاليد الكنسيــة في المقام الأول. قد يبدو واقع قيام الكنيسة بترسيخ المرجعية الإلهية للنص الديني، وأن الأخير هو الذي تــولى ترسيخ السلطة السماويــة للكنيسة، واقعاً غير مباشر، غــير أن ذلك التصديق المتبــادل التكافلي الــذي تأكد في العقيدة جراء الألفة الكنسيــة المستمرة، كان عملياً، ناظم عملية تشكل النظرة المسيحيــة. هذا التراث، بصيغته الإنجيلية التأسيسية من جهة وبتطوراته اللاحقة من جهة ثانية، هو، إذًا، موضوع بحثنا.

بدايــة، دعونــا نوجه انتباهنا إلى ذلك التراث الذي خرجــت المسيحية من رحمه، أعني تراث الإسرائيليين المنحدرين من إبراهيم وموسى، ذلك التراث المركز بكثافة، والصارم أخلاقياً، والغني دينياً.

التوحيد اليهودي وتأليه التاريخ

في الرؤيــة العبرية يتشابك اللاهوت والتاريــخ تشابكاً، لا انفصام له. أفعال الرب وأحداث التجارب الإنسانية تؤلف واقعاً واحداً، والسرد التوراتي للماضي العبري يكاد لا يهدف إلا إلى الكشف عن منطقه الإلهي، بدلاً من إعادة بناء سجل تاريخي مجدد. وكما في المسيحية، يتعذر تمييز الأسطورة عن الواقع بوضوح في التاريخ المبكر لليهودية. ولكن من شأن نواة تاريخية محددة لفهم الذات اليهودية التقليدية أن تتجلى، بالرغم مــن أن تحريفات وإضافات توراتية لاحقة تحجب حقيقة انبثاق شعب معين في الشرق الأوسط القديم يؤمن بديانة توحيدية من رحم خلفية سابقة (خلفية ممتدة إلى الآباء إبراهيــم، إسحاق، ويعقوب في العقود الأولى من القرن الثاني قبل الميلاد) مؤلفة من

قبائل شبه بدوية، مع عناصر تعددية آلهة في عبادتها.

من المؤكد أن تاريخ الشعب العبري ورسالته وديانته لم تكن شبيهة بما لدى أي شعب آخر في العالم القديم. ففي زحمة عدد كبير من الأمم، الأقوى والمتقدمة أكثر في الغالب، راح العبرانيون يتصرفون، كما لو كانوا الشعب المختار، المميز كأمة من شأن تاريخها أن ينطوي على نتائج روحية ذات شأن بالنسبة إلى العالم كله. وفي قلب أرض كانت فيها قبائل وأمم محيطة تعبد حشداً من آلهة الطبيعة آمن العبرانيون بأنهم على علاقة فريدة ومباشرة مع الرب الواحد المطلق الموجود فوق جميع الكائنات الأخرى وخلقها، بوصفه خالقاً للعالم وموجهاً لدفة تاريخ هذا العالم. وبالفعل، فإن العبرانيين تصوروا تاريخهم مستمراً، وعاكساً لبدايات الخلق الأولى بالذات. حيث كان الرب قد صنع العالم، وعلى صورته هو، الإنسان. ومع العصيان الأول لآدم وحواء وطردهما من جنة عدن، كانت مسرحية نفي الإنسان الدرامية من السماء قد بدأت، تتجدد مرة بعد أخرى -هابيل وقابيل، نوح والطوفان، برج بابل- إلى أن تمت دعوة إبراهيم إيمانياً باتباع الخطة التي رسمها الرب لشعبه.

في أثناء الخروج، حين تولى موسى قيادة العبرانيين وتحريرهم من الأسر في مصر، ثم التأسيس للعهد المقدس الذي تماهت إسرائيل من خلاله مع الرب: يهوا، ورأته سيد التاريخ المنقذ[15]. على هذه القاعدة التاريخية استند إيمان الإسرائيليين المتواصل بالوعد القائم على تحققهم المستقبلي. عبر تبنيهم لوصايا الرب التي نزلت على موسى على جبل سيناء، أقدم العبرانيون، بامتثال، على خطب ود ربهم ومشيئته غير القابلة للتجاوز أو الإلغاز. لم يكن إله العبرانيين إلا إله المعجزات والأهداف الدائب على إنقاذ الأمم أو سحقها، وعلى استخراج الماء من بطن الصخور، واستنزال الطعام من السماء، وإنجاز خطته الخاصة بإسرائيل. لم يكن إلههم خالقاً وحسب بل ومحرراً، وقد طمأن شعبه، إذ وعده بمصير مجيد شرط بقائه وفياً له وملتزماً بشريعته.

بقيت ضرورة الثقة بالرب والرهبة منه مهيمنتين على الحياة اليهودية، بوصفهما شرطاً مسبقاً للاستمتاع بنعمة قوته الإنقاذية في العالم. هنا بالذات كان الشعور الطاغي بالإلحاحية الأخلاقية، بكون القدر محدَّداً آخر المطاف بالأفعال الإنسانية

الحاضرة، وبمسؤولية الفرد المباشرة أمام إله كلي الرؤية وكلي العدالة. من هنا أيضاً كان شجب أي مجتمع ظالم، واحتقار النجاح العلماني الفارغ، والدعوة النبوئية إلى التجدد الأخلاقي. ثمة رسالة سماوية نزلت على اليهود، داعية إياهم إلى الاعتراف بسيادة الرب على العالم، وإلى الإسهام في تحقيق غايته - جلب السلام، والعدالة، والنجاح للبشرية كلها. وهذه الخطة الأخيرة تجلت بوضوح في القرون اللاحقة من التاريخ المتقلب المضطرب لإسرائيل القديمة، خلال السبي البابلي (القرن السادس قبل الميلاد) وبعده، حين تطور إحساس متزايد بـ «يوم الرب» القادم، وهو اليوم الذي كان سيشهد قيام مملكة الرب، ومكافأة الصالح ومعاقبة الطالح، وتكريم إسرائيل، بوصفها المنارة الروحية للإنسانية. هو اليوم الذي كان سيشهد تمخض عذابات الشعب المختار الحالية عن حقبة جديدة قائمة على العدل، وعلى الورع الحقيقي، وعلى تجلي مجد الرب الكامل وانعكاسه على العالم. فبعد قرون من العناء والهزائم كانت شخصية مسيحيانية (خلاصية - هادية) ستظهر، شخصية كان التاريخ نفسه سيهتدي، عبر قوته الإلهية، إلى نهايته المظفرة. و«الأرض الموعودة» لإسرائيل، الملأى باللبن والعسل، باتت الآن موسعة لتصبح عملية قيام إسرائيل بجلب مملكة الرب إلى الإنسانية كلها، هذا الإيمان، هذا الأمل في المستقبل، هذا الحافز التاريخي الفريد الذي رفع لواءه حشد من الأنبياء والمسجل على نحوٍ مقنع وملزم في شعر الكتاب المقدس ونثره، هو الذي ضمن بقاء الشعب اليهودي واستمراره مدة ألفي عام.

* * *

حين بدأ يسوع الناصري كهانته، بدأها في أجواء ثقافية يهودية مشحونة بفيض من توقعات مجيء مسيح مخلص وحل رؤيوي كارثي لعقدة التاريخ، في ظل فيض توقعات كان قد بلغ حدوده القصوى. ومثل هذا السياق أضفى ثقلاً درامياً استثنائياً على مبادرة يسوع إلى تبشير إخوته الجليليين بأن الزمن كان، في شخصه هو، قد وصل، أخيراً، إلى محطة تحقق النبوءات التوراتية: (باتت مملكة الرب في متناول اليد». غير أن تعاليم يسوع عن المملكة الوشيكة، ولا التوقعات الأخروية المثارة من قبل وعاظ جوالين مثل: يوحنا المعمدان هي التي ألهمت بالدين الجديد.

ومهمـا يكن أساس ذلك الإيمان -ذلك الاعتقاد الراسخ الذي تتعذر المبالغة بمدى رسوخه- فإن ما كان سيبدو واضحاً هو أن أتباع يسوع كانوا قد حققوا، بسرعة وشمول لافتـين، إعادة صياغة لعقيدتهم الدينية التي قامـت بتفجير سلسلة من الافتراضات القديمة وإطلاق فهم جديد للرب والإنسانية.

وهـذه الرؤيـة الجديدة انبثقت بعيـد الصلب من رحم سلسلة مـن تجارب الوحي التـي أقنعـت عدداً مـن أتباع يسوع بأن معلمهـم قد عاد إلى الحيـاة، وقد قام. وهذه «التجليـات» ما لبثـت، وقد تعززت، لاحقـاً، بتجربة بولس الرؤيوية عـن المسيح الذي قـام، أن أقنعـت التلاميذ بأن يسـوع كان، بمعنى من المعاني، قد تمـت استعادته كلياً بفعل قدرة الرب. باتت النبوءات التوراتية اليهودية قابلة للفهم على نحو صحيح الآن: لم يكن المسيح ملكاً أرضياً؛ إنه ملك روحي؛ ومملكة الرب لم تكن انتصاراً لإسرائيل، بل إنقاذاً إلهياً للإنسانية، إنقاذاً جالباً لحياة جديدة مشبعة بروح الرب. وهكذا، فإن الحـدث المخيب بمـرارة لصلب زعيمهم شهد انقلاباً عجائبيـاً في عقول تلاميذه، إذ تحـول إلى قاعـدة راسخة وإيمان دون حدود واضحة بعمليـة خلاص نهائية للبشرية، وإلى حافز استثنائي الفاعلية للتبشير بذلك الإيمان.

كان يسـوع قد تحدى أشقاءه اليهود طالباً منهم التسليـم بفاعلية الرب الإنقاذية في التاريـخ، وهـي فاعلية ظاهرة بوضـوح في شخصه وكهانته. وهكـذا فإن المسيحية زعمـت أنها عبـارة عن تحقق الآمـال اليهودية: وفي مفارقة قائمة علـى المزاوجة بين الخطـيّ والسرمـدي أعلنت المسيحية حضور المسيح في العـالم حضوراً لمستقبل الرب الموعـود. أما مملكة الـرب فكانت قد باتـت حاضرة، ولكنها بقيت مـع ذلك في حالة بزوغ، ليكتمل إنجازها مع انتهاء التاريخ عند عودة المسيح المظفرة. صحيح أن العالم كان قـد تصالح مـع نفسه في المسيح، ولكنه لم يكن بعد قـد تم استكمال إنقاذه. ومن هنـا، فإن المسيحية توجـت الأمل اليهودي من ناحية، ولكنها ظلـت أيضاً مصرة على استئنـاف أمـل بانتصار روحي كـوني في المستقبل القريب، حـين سينبثق خلق جديد وإنسانية جديدة مستمتعة بنعمة حضور الرب الطليق دونما عوائق، من ناحية ثانية.

تماماً مثلما وفر الخـروج الأساس التاريخي للأمل اليهودي بيوم الرب المستقبلي، تمخض بعث المسيح وعودته إلى الرب عن توفير أساس الأمل المسيحي ببعث البشرية وعودتها إلى الرب في المستقبل. وتماماً مثلما نجح الكتاب المقدس (العهد القديم) اليهودي بكشفه عن شريعة الرب ووعوده، متناقضاً مع تاريخ شعبه، في إدامة اليهود عبر القرون وشحن حيواتهم بمبادئه وآماله، فإن الأساس الداعم للديانة الجديدة وتقاليدها أصبح متمثلاً في الإنجيل المسيحي، مع «عهد جديد» أُلحق بـ «العهد القديم» (الإنجيل اليهودي). أما الكنيسة فكانت إسرائيل الجديدة. والمسيح كان هو العهد أو الميثاق الجديد. وهكذا فإن طابع العصر الجديد الذي أقبل مع المسيحية كان ممهوراً بالطابع اللاهليني كلياً لأمة إسرائيل الصغيرة.

بين سائر الصفات المميزة للديانة الجديدة، كانت ادعاءات المسيحية الزاعمة بامتلاك صفتي الشمول والتحقق التاريخي محورية، وهي ادعاءات مستمدة من اليهودية. فالإله اليهودي -المسيحي لم يكن إلهاً قبلياً أو مدنياً واحداً بين حشد من الآلهة، بل كان الرب الأعلى الحقيقي الوحيد، صانع الكون، سيد التاريخ، ملك الملوك كلي القدرة وكلي المعرفة الذي تستحق حقيقته وقدرته اللتان لا نظير لهما، وبجدارة، ولاء جميع الأمم والبشرية كلها. في تاريخ إسرائيل، كان ذلك الرب قد دخل العالم على نحوٍ حاسم، قال كلمته عبر الأنبياء، ودعا الإنسانية إلى مصيرها السماوي المقدس: كان من شأن ما يخرج من رحم إسرائيل أن ينطوي على أهمية ذات علاقة بتاريخ العالم. وبالنسبة إلى الأعداد المتزايدة بسرعة من المسيحيين الدائبين على نشر رسالتهم في طول الأمبراطورية الرومانية وعرضها، فإن المسيحية هي التي خرجت من رحم إسرائيل.

العناصر الكلاسيكية والموروث الأفلاطوني

نظراً لطبيعة العقيدة المسيحية الفريدة ورسالتها الأساسية، فقد انتشرت بصورة مذهلة من نواتها الجليلية الصغيرة، وصولاً إلى الإحاطة بالعالم الغربي. ففي غضون جيل واحد بعد موت يسوع، كان أتباعه قد قاموا بصياغة تركيبة دينية وفكرية داخل إطار عقيدتهم الجديدة التي قامت ليس فقط بإلهام كثيرين بالمبادرة إلى تنفيذ

المهمــة الصعبة في الغالب، مهمة إيصال تلك العقيــدة إلى البيئة الوثنية المحيطة، بل وكانت أيضاً قادرة على مقاربة جملة التطلعات الدينية والفلسفية لأمبراطورية عالمية مدنيــة متطورة والعمل لاحقاً على تحقيقها. ومع ذلك، فإن التصور الذاتي للمسيحية بوصفهــا ديانــة عالمية تيسر كثيراً جــراء علاقتها بالعالم الهلينستــي الأوسع. ومع أن ادعــاء المسيحية للكونية الدينية ذو جذور يهوديــة، فإن كونيتها الفاعلة - نجاحها في التبشــير - مــن جهة وكونيتها الفلسفيــة من جهة ثانية، كانتا مدينتــين بأشياء كثيرة لمــكان ولادتهــا الإغريقي - الرومــاني. في نظر قدماء المسيحيــين لم يكن تجسد الإله في اللحظــة التاريخيــة التي شهــدت تقاطــع الديانة اليهوديــة، والفلسفــة اليونانية، والأمبراطورية الرومانية مصادفة.

مــن اللافــت أن الأكثر قربــاً من يســوع لم يكونوا يهــود الجليل، بــل بولس، ذلك المواطــن الرومــاني ذو الخلفية الثقافية اليونانية الذي قــام، عملياً، بتوجيه المسيحية إلى رسالتهــا الكونية. وعلى الرغم من أن جميع أوائل المسيحيين كانوا افتراضياً، من اليهــود، فإن حفنــة صغيرة فقط من اليهود ما لبثوا أن أصبحوا مسيحيين. على المدى الطويــل نجح الدين الجديــد في خطب ود قطاعات أوسع من أبنــاء العالم الهلينستي الأوســع[17]. صحيح أن اليهود كانوا قد انتظروا مسيحاً منذ أمد طويل، غير أنهم ظلوا يتوقعون ظهور إما عاهــلاً سياسيًّا، مثل ملكهم القديم داود، الذي كان سيؤكد سيادة إسرائيــل في العــالم، أو أمــيرًا روحيًّا صريحًــا -«ابن إنســان»- كان سيصل نازلاً من السمــاوات في هالــة مجد ملائكية عند آخــر الزمن الدرامي المثــير. لم يتوقعوا ذلك اليســوع اللاسياســي، اللاكفاحي، الإنساني الواضح، المُعــاني والمحتضر. يضاف إلى ذلك أن الدين اليهودي كان بطبعه، على الرغم من أن اليهود كانوا يدركون أن من شأن دينهــم أن ينطوي على عواقب ذات شأن بالنسبــة إلى البشرية كلها، قومياً وانعزالياً، متمركــزاً، على نحو شبه كامــل، على شعب إسرائيل، وهــي روح استمرت لدى أولئك اليهــود المسيحيين الأوائل في القدس ممــن عارضوا الاستيعاب الكامل لغير اليهود في جماعــة العقيــدة إلى حين إيقاظ إسرائيل كلها. وفي حــين أن مسيحيي القدس، تحت قيــادة يعقوب وبطرســ، استمروا لبعض الوقــت يطالبون بمراعــاة القواعد اليهودية التقليديــة التي تحظر أكل المشاع، بما يحصــر الدين الجديد في الإطار اليهودي، أكد

بولس، وسط معارضة شديدة، أن الحرية الجديدة مع التطلع المسيحي إلى الخلاص كانت قد أصبحت حاضرة كونياً، بالنسبة لغيرهم من خارج الناموس اليهودي، جنباً إلى جنب مع اليهود في إطار هذا الناموس. البشرية كلها بحاجة إلى المنقذ أو المخلص الإلهي، وهي قادرة على تبنيه واحتضانه. في ذلك السجال العقدي الأصولي الأول داخل الكنيسة، كانت نزعة بولس الكونية هي التي انتصرت على النزعة الإقصائية اليهودية، انتصاراً ترافق مع سلسلة طويلة من الارتدادات والأصداء بالنسبة إلى العالم الكلاسيكي.

إن امتناع الجزء الأكبر من اليهود عن تبني الوحي المسيحي، ونجاح رد فعل بولس - الذي غرس المسيحية في قلوب الأغراب من غير اليهود- تضافرا مع فيض من الأحداث السياسية لتحويل مركز ثقل الدين الجديد من فلسطين إلى العالم الهلينستي الأوسع. فبعد يسوع تابعت الحركات الثورية السياسية المسيحية (المهدوية) بقيادة حزب الغلاة نضالها بين صفوف اليهود ضد الرومان، واصلة إلى ذروة حاسمة بعد جيل واحد في انتفاضة فلسطينية واسعة الانتشار، وفي الحرب التي أعقبت الانتفاضة، نجحت جيوش روما في سحق التمرد، وفي الاستيلاء على القدس، وفي تدمير الهيكل اليهودي عام 70 م. تعرضت الطائفة المسيحية في القدس وفلسطين للتشريد والبعثرة، كما تعرضت العلاقة الأوثق بين الدين المسيحي واليهودية -تلك العلاقة التي كان مسيحيو القدس يصونونها ويرمزون إليها- للبتر. وبعد ذلك أصبحت المسيحية ظاهرة هلينستية أكثر منها فلسطينية.

لا بد أيضاً من ملاحظة أن الثقافة اليونانية - الرومانية، مقارنة باليهودية، كانت من نواحٍ عديدة أكثر بعداً عن الطائفية، وقرباً من الكونية والشمول على صعيدي ممارستها ورؤيتها على نحوٍ متسق. فالأمبراطورية الرومانية وقوانينها تعالت على سائر القوميات والحدود السياسية السابقة، مانحة المواطنة والحقوق لجميع الشعوب المهزومة، كما فعلت بالنسبة إلى الرومان. وقد نجح العصر الهلينستي، بمراكزه الحضرية العظيمة، إضافةً إلى التجارة والترحال، في ربط العالم المتمدن ربطاً غير مسبوق. والمثل الرواقي الأعلى لأخوة البشرية والمدينة الكونية (الكوزموبوليس)، أو

المدينة العالمية شكل تأكيداً لحقيقة أن جميع البشر أبناء أحرار ومتساوون للرب. أما **اللوغوس** الكوني للفلسفة اليونانية، فقد تعالى على جميع التناقضات والنواقص الظاهرة، حيث عقل السماء حاكم للإنسانية كلها مع الكون (الكوزموس) ولكنه كامن مع ذلك في عقل الإنسان وفي متناول أي فرد مهما كانت أمته أو شعبه بالقوة. إلا أن ديانة مسيحية كونية ذات أبعاد عالمية لم تصبح ممكنة إلا بفضل الوجود المسبق للأمبراطوريتين الإسكندرية والرومانية في المقام الأول، الأمبراطوريتين اللتين لولاهما لبقيت الأوطان والشعوب المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط ممزقة إلى كثرة هائلة من الثقافات العرقية ذوات الوضعيات اللغوية، والسياسية، والكوزمولوجية شديدة التباين والافتراق. وعلى الرغم من الخصومة المفهومة التي كان عدد كبير من أوائل المسيحيين يحسون بها تجاه حكام روما، فإن **عصر السلام الروماني (الباكس رومانا)** هو الذي وفر حرية الحركة والتواصل التي كانت ضرورية بالنسبة إلى نشر العقيدة المسيحية. فمن بولس، مع بداية المسيحية، إلى أوغسطين، أكثر أبطال المسيحية تأثيراً ونفوذاً عند نهاية الحقبة الكلاسيكية، تعرضت شخصية الديانة الجديدة وتطلعاتها لقدرٍ حاسم من القولبة بفعل سياقها الإغريقي - الروماني.

تنطبق هذه الاعتبارات ليس فقط على الجانب العملي من نشر المسيحية، بل وعلى النظرة المسيحية المتطورة والمركبة إلى العالم، وقد باتت مهيمنة على العقل الغربي. وعلى الرغم من أن النظرة المسيحية قد تبدو بنية إيمانية مستقلة وتوحيدية، فإن بوسعنا، على نحوٍ أكثر دقة، أن نميز لا اتجاهات متعارضة مع الكل وحسب، بل واستمرارية تاريخية مع جملة التصورات الميتافيزيقية (الماورائية) والدينية لدى العالم الكلاسيكي. صحيح أن تعددية الثقافة الهلينستية وتوفيقيتها. هذه الثقافة ذات المدارس الفلسفية المتداخلة وأديانها القائمة على تعدد الآلهة، جرى إبدالهما، مع صعود المسيحية، بتوحيدية إقصائية مستمدة من التراث اليهودي. صحيح أيضاً أن اللاهوت المسيحي دأب على فرض الوحي التوراتي أو الإنجيلي، بوصفه حقيقة مطلقة، وعلى مطالبة جميع التأملات والتخمينات الفلسفية بالامتثال الصارم للكنيسة. غير أن النظرة المسيحية إلى العالم كانت، داخل هذه الحدود، كثيفة الاغتناء بسابقاتها الكلاسيكيات. لم يقف الأمر عند وجود أوجه شبه بالغة الحساسية بين مبادئ

المسيحيــة وطقوسها ونظيرتها لــدى الديانات السرية، بل وقد كان يجري، إضافةً إلى ذلــك، ومع مــرور الزمن، استيعاب أوســع عناصر الفلسفة الهلينيــة اطلاعاً من قبل العقيــدة المسيحية، مع تمكينهم من ممارسة تأثيرهــم عليها. لا شك في أن المسيحية بــدأت وانتصــرت في الأمبراطورية الرومانيــة، لا بوصفها فلسفة بــل بوصفها ديناً - شرقيــا ويهودياً من حيــث الطابع، مشاعياً بقوة، خلاصياً، عاطفيــاً، صوفياً، معتمداً علــى بيانــات إيمانية وعقيــدة مستلهمة من الوحــي، وعلى الاستقلال عــن العقلانية الهلينيــة. ومع ذلك، فــإن المسيحية سرعان ما اكتشفــت أن الفلسفة اليونانية لم تكن مجــرد منظمة فكرية وثنية غريبة مضطرة للاشتبــاك معها، بل بدت لعدد غير قليل مــن علماء اللاهوت المسيحيين نسيجاً إلهياً، مسبق التنظيم، صالحاً لتفسير العقيدة المسيحية تفسيراً عقلانياً.

تمثــل جوهر لاهوت بولــس في إيمانه بأن يســوع لم يكن إنساناً عاديــاً، بل كان هو المسيــح الذي تجسد، بوصفــه يسوع الإنســان؛ ليخلص البشرية ويوصــل التاريخ إلى غايتــه المجيــدة. في رؤية بولس، تتولى حكمة الرب حكــم التاريخ كله بطريقة مخفية، ولكنها ما لبثت أن تجلت في المسيح، الذي صالح العالم مع السماء. ما من شيء إلا وهو موجود في المسيح الذي هو مبدأ الحكمة الإلهية بالذات. لم يكن المسيح سوى الأنموذج الأصلي للخلق كله، للخلق الذي حذا حذوه، واندمج فيه، واهتدى إلى معناه المظفر في تجســده وقيامته. وهكذا، فإن المسيحية باتت ترى مجمل حركة التاريخ الإنساني، بما فيه سائر نضالاته الدينية والفلسفية، خطة سماوية متجلية متحققة بمجيء المسيح.

إن ملاحظــة أوجه الشبه بين هذا التصور للمسيــح ونظيره في **اللوغوس** اليوناني لم تفــت المسيحيين الهلينستيين. فالفيلسوف اليهودي المعروف **فيلو** الإسكندري، وهو معاصــر أكبر سناً **ليسوع** **وبولس**، كان قد صاغ تركيبة يهوديــة - إغريقية متمحورة علــى عبارة «**اللوغوس**»[18]، إلا أن علاقة المسيحية بالفلسفة اليونانية لم تبدأ بفاعلية إلا مــع الكلمــات التمهيدية للكتــاب المقدس حسب يوحنا: «في البــدء كان **اللوغوس**». وبعيــد ذلك بدأت عمليــة اندماج غير عادية بين الفكر اليونــاني واللاهوت المسيحي، وتواصلت متمخضة آخر المطاف عن حصول تغيير في هذا وتلك.

في مواجهة حقيقية الوجود المسبق في الثقافة المتوسطية الأوسع تراثاً فلسفياً متطوراً أوجده اليونانيون، سرعان ما تنبهت الطبقة المثقفة من أوائل المسيحيين إلى ضرورة إدخال ذلك التراث في عقيدتهم الدينية. وعملية الاستيعاب هذه تمت مواصلتها إرضاء لهم هم من جهة ومساعدة للثقافة الإغريقية - الرومانية على فهم اللغز المسيحي من جهة ثانية. غير أن الأمر لم ينظر إليه على أنه زواج مصلحة؛ لأن الفلسفة الأفلاطونية ذات الأصداء الروحانية لم تكتفِ بالتناغم مع التصورات المسيحية المستمدة من آيات وحي العهد الجديد، بل تجاوزت ذلك إلى تطوير تلك التصورات وتعزيزها فكرياً. ثمة مبادئ أفلاطونية أساسية اهتدت الآن إلى ما يؤيدها، وإلى معنى جديد في السياق المسيحي: وجود حقيقة متعالية لكمال سرمدي، سيادة حكمة السماء في الكون، أولوية الروحي على المادي، التأكيد السقراطي على «رعاية الروح»، خلود الروح والضرورات الأخلاقية العليا، حصولها على عدالة السماء بعد الموت، أهمية المعاينة الذاتية المدقِّقة، النصح بضبط العواطف والشهوات: خدمة للخير والحق، المبدأ الأخلاقي الذي يقول: إن من الأفضل التعرض للظلم بدلاً من ممارسته، الإيمان بأن الموت إن هو إلا معبر إلى حياة أكثر وفرة، وجود شرط قبلي لمعرفة إلهية محجوبة الآن بسبب حالة الإنسان الطبيعية المحدودة، فكرة الانخراط في الأنموذج الأصلي السماوي، الذوبان التدريجي في بوتقة الرب، بوصفه هدف طموحات الإنسان. ومع أن لها جذوراً كلية الاختلاف عن الديانة اليهودية - المسيحية، فإن التراث الأفلاطوني كان، في نظر عدد كبير من أوائل المثقفين المسيحيين، تعبيراً صادقاً عن الحكمة السماوية، القادرة على إضفاء رؤى ميتافيزيقية على بعض أكثر الألغاز المسيحية عمقاً. ومع نضج الثقافة المسيحية خلال عدد من قرونها الأولى، تطور فكرها الديني إلى لاهوت منهجي، ومع أن ذلك اللاهوت كان يهودياً - مسيحياً من حيث المضمون، فإن بنيته الميتافيزيقية كانت أفلاطونية إلى حدٍّ كبير. ومثل هذه المزاوجة تمت على أيدي كبار لاهوتيي الكنيسة الأولى - على أيدي الشهيد جوستين أولاً، كلمنت الإسكندري وأوريغن، على نحوٍ أكمل، بعد ذلك، وأوغسطين أخيراً، على نحو قمة في الكمال.

بدورها عُدت المسيحية تتويجاً للفلسفة، والكتاب المقدس أساساً للاجتماع العظيم بين الهلينية واليهودية. فالإعلان المسيحي أن **اللوغوس**، عقل العالم بالذات، كان

بالفعل قد تقمص شكل الإنسان في شخص يسوع المسيح التاريخي، وأثار اهتماماً واسعاً في عالم الثقافة الهلينستية. وعبر فهمهم للمسيح بوصفه لوغوساً متجسداً، قام أوائل اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفية الإغريقية القائلة بعقلانية العالم السماوية القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينية اليهودية القائلة بعالم الرب الإبداعي، المتجلي عن إرادة الرب السماوية والمضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي. ففي المسيح، أصبح **اللوغوس** إنساناً: أصبح التاريخي والأزلي، المطلق والشخصي واحداً. ومن خلال فعله الإنقاذي، مكّن المسيح الروح من الوصول إلى الحقيقة المتعالية ولبى، من ثم مطلب الفيلسوف الأقصى. وبعبارات شديدة التذكير بالأفلاطونية بأفكارها المتعالية راح اللاهوتيون المسيحيون يبشرون بأن اكتشاف المسيح إن هو إلا اكتشاف حقيقة الكون وحقيقة وجود المرء الخاص في إشراق أحادي واحد.

بدت البنية الفلسفية الأفلاطونية الجديدة، المتطورة تتزامن جنباً إلى جنب مع اللاهوت المسيحي المبكر في الإسكندرية، مقدِّمة لغة ميتافيزيقية استثنائية الملاءمة لتحقيق فهم أفضل للرؤية اليهودية المسيحية. ففي الأفلاطونية الجديدة كان كبير الآلهة، الواحد، المتعالي غير القابل للوصف، قد طرح صورته الصريحة -النوس الإلهي أو العقل الكوني- وروح **العالم**. أما في المسيحية فإن الأب المتعالي كان قد طرح صورته الصريحة -الابن أو **اللوغوس**- وروح القدس. غير أن المسيحية أضفت الآن تاريخية ديناميكية على التصور الهليني، إذ أكدت أن **اللوغوس**، الحقيقة الأزلية الحاضرة منذ خلق العالم، كان قد أُدخل في تاريخ العالم على شكل إنساني لإعادة ذلك الخلق، عبر الروح، إلى جوهره السماوي المقدس. في المسيح تمت إعادة توحيد السماء والأرض، وتمت المصالحة بين الواحد والكثرة. وإن صعود الفيلسوف الروحي الخاص بات الآن، عبر تجسد **اللوغوس**، المصير التاريخي لمجمل الخلق. من شأن الكلمة أن توقظ البشرية كلها، وعبر الإقامة في الروح القدس كان من شأن عودة العالم إلى الواحد أن تحصل، ذلك النور الأعلى، المنبع الحقيقي للحقيقة المتدفق خارج كهف ظلال **أفلاطون**، بات الآن ينظر إليه على أنه المسيح. فقد أعلن كلمنت الإسكندري: (**باللوغوس**، صار العالم كله الآن أثينا واليونان).

مــن اللافت فيما يخص هــذه الحميمية بين الأفلاطونيــة والمسيحية أن **أفلوطين** وأوريغــن، المفكريــن المركزيين للمدرسة الأخيرة في الفلسفــة الوثنية والمدرسة الأولى للفلسفة المسيحية، على التوالي، تتلمذا على المعلم نفسه في الإسكندرية، على **آمونيوس كاكاس** (شخصيــة لغز يــكاد لا يُعرَف عنها شــيء). كانت فلسفة **أفلوطين** بدورها عنصراً محورياً في اهتداء **أوغسطين** التدريجي إلى المسيحية، وهذا الأخير كان يرى **أفلوطين** شخصــاً «عاد فيه **أفلاطون** حياً» ويعد فكر أفلاطــون «الأنقى والأسطع في الفلسفة كلها»، شديد العمق إلى التطابق شبه الكامل مع العقيدة المسيحية. وهكذا، فإن أوغسطــين كان يرى أن الأشكال أو المُثل الأفلاطونية موجودة في عقل الرب الإبداعي، وأن أساس الحقيقة كامن وراء عالم الحواس، ومتاح فقط عبر تحول جذري للروح إلى الداخل. وبرغم مسيحيّتها لم تكن عبارة **أوغسطين** الأنموذجية الأصلية: «الفيلسوف الحــق هو عاشق الــرب» أقل أفلاطونيــة. وصياغة **أوغسطين** للأفلاطونية المسيحية كانت، افتراضياً، ستطغى على كل فكر القرون الوسطى المسيحي في الغرب. واستيعاب المسيحية للروح اليونانية كان حماسياً جداً إلى درجة أن **سقراط** و**أفلاطون** كثيراً ما عُـدّا قديسين ملهمين مما قبل المسيحية، ناقلين **للوغوس** المقدس الموجود في العصور الوثنية – «مسيحيين قبل المسيح» كما زعم جوستين. وفي الأيقونات المسيحية القديمة، جــرى تصوير سقراط وأفلاطون بــين الذين جرى إنقاذهم ممن انتشلهم المسيح من العالم السفلي بعد إغارته على هاديس (عالم الأموات). بحد ذاتها ربما كانت الثقافة الكلاسيكية محدودة وزائلة، غير أنها من وجهة النظر هذه كانت تولد من جديد عبر المسيحية، موهوبة حياة ومعنــى جديدين. وهكذا، فإن كلمنت أعلن أن الفلسفة كانت قد هيأت اليونانيين لاستقبال المسيح، تماماً مثلما كان الناموس قد أعد اليهود.

مهمــا تكن هــذه العلاقة مــع الفكر الأفلاطــوني راسخة، فــإن الزخــم الأساسي للمسيحية مستمد من أساسه اليهودي. فعلى النقيض من موازنة اليونانيين اللازمنية لعــدد كبير مــن الكيانات الأنموذجيــة الأصليــة ذات المواصفات والميادين المختلفة، تمخضــت التوحيديــة اليهودية عن إضفاء إحساس استثنائــي القوة بالسماء، بوصفه كيانــاً شخصياً أعلى ذا خطة تاريخية محــددة لإنقاذ البشرية. فالله يفعل في التاريخ ومــن خلالــه بهدف وتوجه محدديــن. وبالمقارنة مــع اليونانيين، دأبــت اليهودية على

تكثيف وتشديد الإحساس بالمقدس أو الديني، معتبرة إياه فائضاً من الإله الأوحد، كلي القوة الذي هو الخالق والمخلص. وعلى الرغم من أن الديانة التوحيدية كانت موجودة دون شك في عدد من التصورات الأفلاطونية المختلفة للرب –العقل الكوني، القوة الخلاقة، المثل الأعلى للخير، وخصوصاً الواحد الأفلاطوني الجديد الأعلى- فإن رب موسى، حسب إقراره هو نفسه، كان فريداً تفردًا لا جدال حوله في ألوهيته، كما كان أكثر شخصانية في علاقته مع البشر، وأكثر تحرراً في نشاطه في تاريخ الإنسان، مقارنة بالمطلق الأفلاطوني المتعالي. وعلى الرغم من أن سيرة النفي والعودة اليهودية منطوية على وجه شبه مدهش بالعقيدة الأفلاطونية الجديدة حول خروج الكون (الكوزموس) من الواحد وعودته إليه، فإن الأول تمتع بملموسية تاريخية مشهودة مشاعياً، وبحماسة عاطفية مكرسة طقسياً لم تكن من ميزات مقاربة الثانية الأكثر باطنية، فكرية، وفردية.

في حين أن الإحساس الهليني بالتاريخ كان دورانياً، إذ بقي نظيره اليهودي خطياً وتقدمياً على نحو حاسم، بقي ذلك التحقق التدريجي لخطة الرب بالنسبة إلى الإنسان عبر الزمن[19]. وفي حين أن الفكر الديني الهليني كان ميالاً إلى التجريد وتحليلياً، فإن النمط اليهودي كان أكثر ملموسية، ديناميكية، وقطعاً. وحيثما كان التصور اليوناني للرب مستنداً إلى فكرة ذكاء أعلى حاكم، قام التصور اليهودي على تأكيد فكرة إرادة عليا حاكمة. فجوهر العقيدة اليهودية مستند إلى توقع ملتهب لاحتمال قيام الرب بالمبادرة الفاعلة إلى تجديد سيادته على العالم في عملية تحويل مسرحية مثيرة لتاريخ الإنسان، ومع مجيء زمن يسوع تركز هذا التوقع على ظهور مسيح شخصي. نجحت المسيحية في الجمع بين التراثين عبر الإعلان، عملياً، عن أن الحقيقة السماوية العليا والصادقة – حقيقة الرب الأب والخالق، المتعالي الأفلاطوني السرمدي – كانت قد توغلت في العالم الناقص والمحدود للطبيعة وتاريخ الإنسان عبر تجسيد يسوع المسيح، لحماً ودماً. **اللوغوس**، الذي كانت حياته وموته قد أطلقا عملية إعادة توحيد تحريرية للملكوتين المنفصلين من قبل – المتعالي والأرضي، الإلهي والإنساني، وصولاً إلى ميلاد جديد للكون (الكوزموس) عبر الإنسان. فخالق العالم واللوغوس كانا قد اخترقا التاريخ من جديد بقوة إبداع وخلق متجددة، مدشنين نوعاً

مـن المصالحة الكونية الشاملة. في عملية الانتقال من الفلسفة اليونانية إلى اللاهوت المسيحي، تم جعل المتعالي جوهراً أصلياً، والأبدي تاريخياً، وتاريخ الإنسان نفسه بات الآن ذا مغزى روحي: «صار **اللوغوس** لحماً يعيش بيننا».

هداية العقل الوثني

على امتداد الحقبة الهلينستية، كانت حتى الثقافة اليهودية قد اختُرقت بتأثيرات هلينية. فالانتشار الجغرافي الواسع للجاليات اليهودية عبر الأمبراطورية المتوسطية كان قد سرّع هذا التأثير، المنعكس في أدبيات دينية يهودية لاحقة، مثل كتب الحكمة، في السبعونية، كما في الدراسات التوراتية في الإسكندرية، إضافة إلى الفلسفة الدينية الأفلاطونية لفيلو. غير أن الحافز اليهودي ما لبث بدوره، مع ظهور المسيحية، وخصوصاً مع تولي بولس رسالة نشر إنجيلها فيما وراء حدود اليهودية، أن أطلق حركة معارضة أحدثت انقلاباً جذرياً في المساهمة الهلينية في النظرة المسيحية إلى العالم المنبثقة في القرون المتأخرة من الحقبة الكلاسيكية. فالتيارات القوية في الميتافيزيقا، الأبستمولوجيا (علم المعرفة) والعلوم اليونانية، جملة المواقف اليونانية المميزة من الأسطورة، من الدين، ومن الفلسفة، ومن تحقيق الذات -تمت إعادة صياغتها جميعاً في ضوء آيات الوحي اليهودي- المسيحي.

تعرضت مكانة **الأفكار** المتعالية، المركزية جداً في التراث الأفلاطوني والمتمتعة بتقدير واسع لدى المثقفين الوثنيين، لقدرٍ لافت من التغيير. صحيح أن أوغسطين اتفق مع أفلاطون على أن الأفكار تؤلف الأشكال الراسخة وغير القابلة للتغيير لجميع الأشياء، وتوفر أساساً معرفياً متيناً للمعرفة الإنسانية. غير أنه أشار إلى أن **أفلاطون** مفتقر إلى عقيدة خلق مناسبة لتفسير مشاركة الخصوصيات في **الأفكار**. (فخالق أفلاطون، الديميورج (Demiurge) التيمياوسي، لم يكن كائناً أعلى كلي القوة؛ لأن عالم الصيرورة الفوضوي الذي فرض عليه أفكاره كان موجوداً سلفاً مثله مثل الأفكار نفسها؛ كما لم يكن كلي القدرة في مواجهة الأنانكه (Ananké) (كوكب المشترى) السبب الخاطئ. لذا فإن أوغسطين جادل أن من شأن تصور أفلاطون الميتافيزيقي أن يتحقق عبر الوحي اليهودي - المسيحي الصادر عن

الخالق الأعلى، الراغب بحرية في خلق الوجود من العدم، والذي لا يفعل ذلك إلا وفق الأنماط الناظمة الأساسية التي رسختها الأفكار الأزلية الكامنة في العقل الإلهي. رأى أوغسطين الأفكار بوصفها التعبير الجماعي لكلمة الرب، **للوغوس**، ونظر إلى سائر النماذج الأصلية، بوصفها متضمنة، ومعبرة عن كينونة المسيح. بدا التشديد هنا على الرب وخلقه أكثر منه على الأفكار وتقليدها الملموس، مع قيام الإطار الأول باستخدام الإطار الثاني واستيعابه، كما قامت المسيحية، عموماً، باستخدام الأفلاطونية واستيعابها إلى حدٍّ كبير.

إلى هذا التصحيح الميتافيزيقي **لأفلاطون**، أضاف **أوغسطين** تعديلاً أبستمولوجياً (معرفياً). كان أفلاطون قد أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى مصدرين، الأول: مستمد من تجربة الحواس، وهي لا يعوّل عليها، والثاني: مستمد من الإدراك المباشر للأفكار الأبدية، التي تكون معرفتها كامنة ولكنها منسية وتتطلب الاستحضار، والتي توفر المصدر الوحيد للمعرفة المؤكدة. وافق أوغسطين على هذه الصياغة، مؤكداً أن ليس بوسع الإنسان امتلاك أفكار ذهنية منبثقة في عقله، دون أن تكون مضاءة من قبل الرب، كما لو من شمس روحية داخلية. وهكذا فإن معلم الروح الحقيقي الوحيد هو معلم داخلي، وهو الرب. غير أن أوغسطين أضاف مصدراً آخر إلى مصدري المعرفة الإنسانية -الوحي المسيحي- مصدراً فرضه سقوط الإنسان من السماء وأعاده إليه مجيء المسيح. وهذه الحقيقة، المتجلية في وصايا الإنجيل والواردة في تراث الكنيسة، أكملت الفلسفة الأفلاطونية تماماً، كما أكملت الناموس اليهودي، تمهيداً، في الحالتين، للنظام الجديد.

على الرغم من أن أفلاطونية **أوغسطين** كانت محددة نظرياً، فإن توحيدية المسيحية المتشددة على الصعيد العملي أدت إلى اختزال المغزى الميتافيزيقي للأفكار الأفلاطونية. فعلاقة مباشرة مع الرب مستندة إلى الحب والإيمان أكثر أهمية من أي اشتباك فكري مع **الأفكار**. وأي حقيقة محصلة عبر الأفكار متوقفة على الرب مما يبقيها أقل شأناً في الخارطة المسيحية للأشياء. **فاللوغوس** المسيحي، الكلمة الفاعلة -الخالقة، الآمرة، الملهمة، المنقذة- تحكم الجميع. وحقيقة تعددية النماذج الأصلية

تعارضت هي الأخرى مع فكرة اضطلاعها بدور رئيس في حقيقة المسيحية الأحدية الروحية عموماً. يضاف إلى ذلك أن عقيدة الأفلاطونية الجديدة القائمة على القول بنوع من التراتبية في الوجود، حيث الواقع متراصف على مستويات متضائلة القداسة بالتتابع، جوبهت بنواحٍ معينة من الوحي البدائي المسيحي (الموروثة عن القرن الميلادي الأول)، تلك النواحي المؤكدة لنوع من التوحيد والتقديس الأساسيين للخلق كله، لنوع من الانفجار الديمقراطي لسائر المقولات والتراتيبات السابقة. بالمقابل، ثمة عناصر أخرى في التراث اليهودي – المسيحي أكدت الثنائية المطلقة بين الرب وخلقه، تلك الثنائية التي حاولت الأفلاطونية الجديدة تعديلها لمصلحة قيام **الواحد** بإطلاق فيض القداسة عبر مستويات وسيطة –مثل الأفكار– لغمر الكون (الكوزموس) كله. لعل الأهم، برغم كل ذلك، هو أن الوحي الإنجيلي وفر حقيقة أقرب منالاً وأيسر على الفهم بالنسبة إلى كتلة المؤمنين المسيحيين مقارنةً بأي نقاشات فلسفية حصيفة حول الأفكار الأفلاطونية.

غير أن لاهوتيي المسيحية واظبوا، مع ذلك، على استخدام نمط التفكير الأنموذجي الأصلي في العديد من أكثر عقائد الديانة المسيحية أهمية: مشاركة البشرية كلها في خطيئة آدم، الأمر الذي شكل، على هذا النحو، الأنموذج الأصلي الأول للإنسان غير المفتَدى؛ آلام المسيح، بوصفها شاملة لمجمل المعاناة الإنسانية، متمخضة، عبر عمله الافتدائي، بوصفه آدم ثانياً، عن خلاص الجميع؛ المسيح بوصفه الأنموذج الأصلي للإنسانية المثالية، مع احتمال انخراط كل روح إنسانية في الوجود الكوني للمسيح؛ الكنيسة الكونية غير المرئية، كلية الوجود في سائر الكنائس المنفردة؛ الرب الأعلى الأوحد كلي الوجود في كل من – أشخاص الثالوث؛ المسيح بوصفه **اللوغوس** الكوني. وثمة نماذج أصلية توراتية مثل الخروج، الشعب المختار، أرض الميعاد لم تتوقف قط عن أن تؤدي دوراً مهماً في الخيال الثقافي. وعلى الرغم من أن الأفكار الأفلاطونية لم تكن مركزية بالنسبة إلى منظومة الإيمان المسيحي، فإن العقل القديم والوسيط بقي عموماً ميالاً إلى التفكير من منطلق سلسلة من الأنماط، والرموز، والعموميات، وقد وفرت **الأفلاطونية** الإطار الأكثر إتقاناً فلسفياً لإدراك ذلك الأنموذج من التفكير.

وبالفعل، فإن وجود **الأفكار** ومسألة واقعيتها المستقلة كانا سيغدوان موضوعي مناقشات حادة في إطار الفلسفة المدرسية اللاحقة، مناقشات كان من شأن حصائلها أن تنطوي على مضاعفات خارج حدود الفلسفة بالذات.

∞ ∞ ∞

آلهة الوثنيين كانوا أكثر صراحة في تناقضهم مع التوحيد التوراتي، وأقوى استعداداً للاستغناء عنه. بداية تم النظر إليهم بوصفهم قوى حقيقية، وإن على شكل كائنات أدنى أشبه بالعفاريت، غير أنهم ما لبثوا أن رُفضوا كلياً وعُدوا آلهة زائفة، وحشد أصنام من صنع الخيال الوثني، لم يكن الإيمان الفاعل بهم إيماناً أعمق بالخرافات وحسب، بل وهرطقة بالغة الخطورة. إن الطقوس والألغاز القديمة كانت تشكل عقبة واسعة الانتشار أمام التبشير بالعقيدة المسيحية، وقد تمت محاربتها لذلك من قبل المدافعين عن المسيحية من منطلقات غير بعيدة عن منطلقات فلاسفة أثينا الكلاسيكيين، وإن في سياق جديد وغاية مختلفة. وكما جادل كلمنت مثقفي الإسكندرية الوثنيين، فإن العالم ليس ظاهرة أسطورية ملأى بالآلهة وأنصاف الآلهة، بل هو، بالأحرى، عالم طبيعي مدار إلهياً من قبل الرب الواحد الأعلى المكتفي ذاتياً. وبالفعل، فإن تماثيل الوثنيين المجسدة للآلهة لم تكن أكثر من أصنام منحوتة من الحجر، والأساطير مجرد حكايات خيالية عن مخلوقات شبيهة بالبشر. فقط الرب غير المرئي الواحد والوحي التوراتي الواحد كانا صادقين وصحيحين. كذلك لم تكن فلسفات ما قبل سقراط، سواء تلك العائدة **لطاليس**، أو تلك المعطوفة على **أيمبدوكليس**، المؤلهة لعناصر الطبيعة أفضل حالاً من الأساطير البدائية. لا تجوز عبادة المادة؛ فالعبادة هي، بالأحرى، لصانع المادة وخالقها. الأجرام السماوية ليست مقدسة، بل المقدس هو خالق تلك الأجرام. باتت إمكانية تحرير الإنسان من جملة الخرافات القديمة وتنويره بالضوء المقدس الحقيقي للمسيح متوافرة. بات من الممكن الآن الوقوف على حقيقة أن عشرات آلاف الأشياء المقدسة في الخيال البدائي ليست أكثر من أشياء طبيعية تم إلباسها بسذاجة أثواب قوى فوق طبيعية غير موجودة. إن البشر -لا الحيوانات أو الطيور، الأشجار أو الكواكب- هم الحَمَلة الحقيقيون للرسالة

المقدسـة، المختارون أنبيـاء للرب. فالحاكم الكوني الحقيقي ليس هو زيوس الهليني الزائف، بل الرب اليهودي المسيحي العادل الأسمى. والمسيح التاريخي، لا **ديونيسوس** أو **أورفيوس** أو **ديمتر** الأسطوريين، كان هو المنقذ الحقيقي. بزغ فجر المسيحية وبدد ظـلام الوثنية. وقد شبـه كلمنت العالم اليوناني - الروماني الوثنـي المتأخر بالعرافة تيريسياس -عجوز، حكيمـة، ولكنها عمياء ومحتضرة- مما حفـزه على التخلي عن حياته وعاداتـه السابقة، نبذ جملة الكهانات والعرافات الوثنية، والالتحاق بركب لغز المسيـح الجديـد. بات مقتنعـاً بأن من شـأن التزامه بالرب أن يمكّنه مـن الرؤية من جديد، رؤية السماء بالذات، ومن أن يصبح الابن المتجدد دائماً للمسيحية.

وهكذا، فإن الآلهة القديمة ماتت في حين أن الرب الحقيقي الواحد تجلى وتمجّد. غـير أن سيرورة تمثُّـل أكثر حساسيـة وتمايزاً في عمليـة هداية الوثنيـين؛ لأن عدداً كبـيراً من الملامح الجوهرية للديانـات السرية الوثنية ما لبث، في أثناء إقدام العالم الهلينستـي على تبني المسيحية، أن وجدت في الديانة المسيحية تعبيراً ناجحاً: الإيمان بإله مخلصـ جلب الخلود للإنسان بموته وقيامته، جملة أطروحات التنوير والإحياء، إطلاع المكرسين الطقسي مع جماعة المصلين على معرفة الحقائق الكونية الخلاصية، الفترة التمهيدية قبل الإطلاع، مطالب نقاء العبادة، الصوم، صلوات الأماسي، شعائر الصبـاح الباكر، الولائم المقدسـة، المواكب الطقسية، رحلات الحـج، إضفاء أسماء جديدة على المكرّسين. غير أن المسيحية المبكرة بادرت إلى إعلان المسيح مدشناً خلاص حتى العالم المادي في حين أن ديانات سرية معينة ظلت تؤكد الاستغلاق الشرير للمادة الـذي لا يستطيع تجاوزه سـوى المكرسين. كذلك قامت المسيحيـة باستحداث عنصر عـام وتاريخي جوهري وإدخاله في الإطار الأسطـوري؛ لم يكن يسوع المسيح شخصية أسطوريـة، بل شخصاً تاريخياً حقق النبـوءات اليهودية المسيحية (المهدوية) وأوصل الوحـي الجديـد إلى جمهور شامل للكون، مع احتمال صـيرورة البشرية كلها جمهوراً مـن المكرسين الجدد، بدلاً من بقـاء الأمر مقتصراً على قلة مختارة. ما كان بالنسبة إلى الألغـاز والعجائب الوثنيـة عملية أسطورية غريبة -لغز المـوت والقيامة- كان قد أصبـح في المسيح ومـن خلاله واقعاً تاريخيـاً، متجسداً لتراه البشريـة، وتشارك فيه

علناً، مع إحداث نوع من الانقلاب بمجمل حركة التاريخ. ومن وجهة النظر هذه لم تكن الأسرار الوثنية عقبة أمام نمو المسيحية بمقدار ما شكلت تربة خصبة ساعدت على ازدهارها.

غير أن المسيحية، خلافاً لديانات الأسرار، أُعلنت واعتُرف بها، بوصفها مصدر الخلاص الحقيقي حصرياً، مما وضع حداً لجميع الأسرار والأديان السابقة، وأبقاها وحدها واهبة المعرفة الصحيحة بالعالم وأساساً سليماً للأخلاق. مثل هذا الزعم كان حاسماً في انتصار المسيحية في المراحل الأخيرة من حياة العالم الكلاسيكي. فقط بهذه الطريقة أمكن حل جملة مخاوف الحقبة الهلينستية، بتعدديتها الدينية والفلسفية المتصارعة، وبمدنها الكبيرة الغارقة في فوضى تزاحم المحرومين، ومن لا جذور لهم، في بوتقة اليقينيات الجديدة. وفرت المسيحية للإنسانية وطناً كونياً، وجماعة دائمة، وطريقة حياة محددة بوضوح، مستندة جميعاً إلى ضمانة نصية ومؤسسية ذات صدقية كونية.

امتد تمثل المسيحية للأسرار والألغاز إلى سائر الآلهة الوثنية أيضاً: لأن الآلهة الكلاسيكية ما لبثت، مع قيام العالم اليوناني - الروماني تدريجياً باعتناق المسيحية، أن أُدخلت، بوعي أو دونه، في التسلسل الهرمي المسيحي (كما كان سيحصل لاحقاً مع آلهة الجرمان وآلهة ثقافات أخرى اخترقها الغرب المسيحي). تم الحفاظ على طبائعها ومواصفاتها ولكنها باتت الآن مفهومة ومستوعبة في السياق المسيحي، كما بالنسبة إلى شخصيات المسيح (**أبولو، وبرميثيوس**، مثلاً، جنباً إلى جنب مع **بيرسيوس، أورفيوس، ديونيسوس، هرقل، أطلس، أدونيس، إيروس، سول، ميترا، آتيس، أوزيريس**)، الرب (**زيوس، كوزنوس، أورانوس، سارابيس**)، العذراء مريم (**الماغنا ماتر، أفروديت، آرتيمس، هيرا، رهيا، بيرسفون، ديميتر، غايا، سيميل، إيزيس**)، الروح القدس (**أبولو، ديونيسوس، أورفيوس**، إضافةً إلى جوانب من إلهات مثيرة)، الشيطان [إبليس] (**بان، هاديس، بروميثيوس، ديونيسوس**)، وجيش من الملائكة والقديسين (اختلاط المريخ مع **ميكائيل** كبير الملائكة، أطلس مع القديس كريستوفر). وكما انبثق الفهم الديني المسيحي من الخيال الكلاسيكي على تعدد

الآلهــة، فإن الجوانب المختلفــة لأي إله وثني معقد منفرد جــرى عطفها على جوانب موازيــة للثالوث، أو، في حال نسخة الظل عن أي إله وثني، على الشيطان. بات أبولو، إلــه الشمس المقدس، الأمير المضيء للسمــاوات، يُرى سلفاً وثنيــاً للمسيح، في حين أن أبولــو، جالب النــور الباغت ومانح النبــوءة والكهانات صار يُعــد الحضور المؤكد لــروح القدس. أما **برميثيوس**، محــرر البشرية المُعاني فقــد ذاب الآن في شخصية المسيــح، في حــين أن بروميثيوس المتغطرس الثائر على الــرب ذاب في شخص إبليس (لوسيفر). وروح الحيازة النشوى المعطوفة من قِبَلُ على ديونيسوس تم إضفاؤها على الــروح القدس، أما **ديونيسوس** إله الموت والبعث المنقذ والمضحي بالذات، فقد تحول الآن إلى المسيح، في حين أن **ديونيسوس** ذلك الإله الشيطاني للطاقة الأولية السائبة والحماســة الهائلة المجسد لجيش الغرائز الشبقيــة والعدائية المنفلتة بات يُنظر إليه الآن على أنه الشيطان.

جرى، إذاً، قلب الآلهة الأسطورية القديمة إلى سلسلة الشخصيات الراسخة عَقَدِيًّا المؤلفــة للهيكل أو المحفل المسيحي. كذلك بــرز تصور جديد لحقيقة الروح. فالروايات والنصوص الوصفية المتحدثة عن واقع السماء والكائنات السماوية المقدسة، تلك التي كانــت أساطــير في الحقبة الوثنية - قابلــة للتعديل، بعيدة عن الجمــود والدوغمائية، منفتحــة على التجديــد الخيــالي والتحويل الابتــكاري، خاضعة لصياغــات متضاربة وتفســيرات فكريــة متعددة - باتــت الآن مفهومــاً بامتياز علــى أنها حقائــق تاريخية وحرفية مطلقة، وقد تم بذل كل الجهود الممكنة من أجل توضيح ومنهجة تلك الحقائق وصبهــا في سلسلــة من الصيغ العَقَدِيَّة الثابتة التي لا تقبــل التغيير. وعلى النقيض من الآلهــة الوثنية التي بقيت طبائعهــا ميالة إلى أن تكون غامضة داخلياً -خيرة وشريرة، جانوسيــة الوجوه، متبدلة وفقاً للسياق- لم تعــد الشخصيات المسيحية الجديدة، أقله في العقيــدة الرسميــة، متمتعة بمثل هذا القدر من الغموض، بل صارت محافظة على طبائــع ثابتة متحالفة، إما مــع الخير أو مع الشر. فالمسرحية الدرامية الأم للمسيحية، مثلهــا مثل نظيرتهــا اليهودية (إضافــة إلى قريبتها الجنينية الفارسيــة، تلك الديانة الزرادشتيــة الاستثنائية في ثنائيتهــا)، متمركزة على المجابهــة التاريخية بين مبدأي

الخير والشـر. وثنائية المسيحية القائمة على الخير والشـر، على الرب والشيطان، لم تكـن، في النهايـة، إلا إحدى ثمار أَحَديتها؛ لأن وجود الشيطـان متوقف، آخر المطاف، على الرب خالق الجميع الأعلى وسيدهم.

بالمقارنـة مع النظـرة الوثنية، كانت النظرة المسيحيـة إلى العالم لا تزال قائمة علـى مبدأ متعالٍ، ولكنها الآن باتت بنية أحادية بصرامة، محكومة برب واحد على نحوٍ مطلق. بين اليونانيين كان أفلاطون الأكثر أحدية، أي الأرسخ إيماناً بالتوحيد، غـير أن مقولتي «الـرب» و«الأرباب» كانتا، حتـى بالنسبة إليـه، قابلتين للتبادل في الكثـير من الأحيـان. أما بالنسبة إلى المسيحيين فلم يكـن ثمة أي غموض من هذا القبيـل. بقـي المتعـالي أولياً، كما عنـد أفلاطون، ولكنـه لم يعد تعدديـاً. فالأفكار مشتقة، والآلهة محظورة.

برغم تأثير الأفلاطونية في نمط تفكير أوغسطين، فإن المقاربة المسيحية للحقيقة بقيـت مختلفة جوهرياً عن نظيرتها لدى الفلاسفة الكلاسيكيين. من المؤكد أن العقل أدى دوراً في الروحانية المسيحية؛ لأن الإنسان، كما أكد كلمنت لم يكن قادراً على تلقي **اللوغوس** (الوحي) الموحى بـه إلا بفضل ما يتمتع به من عقل. فعقل الإنسان بالذات هـو من هبات خلق الرب الأصليـة، حيث كان **اللوغوس** (الـكلام) أداة لمبدأ الخلق. وعملية اللحم الأرقى التي جمعت بها المسيحية بين الذكاء والعبادة (بين العلم والدين بلغة العصر)، مقارنة بثنائية الوثنيين الأكثر غموضاً، هي التي اضطلعت بدور حاسم في تعـالي المسيحية في الحقبـة الكلاسيكية المتأخرة. ولكن المقاربـة المسيحية بقيت، علـى النقيض من البرنامـج الفلسفي الإغريقي القائم علـى التطوير الفكري الذاتي المستقـل نسبة إلى العالم التجريبـي والكرة المتعالية للمعرفـة المطلقة الناظمة لذلك العـالم، متركزة علـى بوح شخص واحد، يسوع المسيح، فـراح المسيحي المؤمن يلتمس الاستنـارة مـن قراءة النصـ المقدس. الفكر وحـده لم يكن كافيـاً للإحاطة بحقيقة الكـون، خلافاً لاعتقاد عدد كبير من الفلاسفة اليونانيين من أمثال **أرسطوطاليس**، حتى ولو جرى تعزيزه بالطهر الأخلاقي الذي شدد عليه كل من **أفلاطون وأفلوطين**.

فحسب الفهم المسيحي إن الدور المحوري عائد للإيمان - احتضان الروح الفاعل، حر الإرادة لحقيقة المسيح المتجلية، مع التزام الإنسان بالعقيدة والثقة، فاعلاً في تفاعل غريب مع نعمة الرب الممنوحة مجاناً. لقد تحدثت المسيحية عن نوع من العلاقة الشخصية مع المتعالي. **فاللوغوس** لم يكن عقلاً لا شخصياً مجرداً، بل هو كلام شخصي مقدس، فِعْلٌ حب من جانب الرب، متاح بَوْحاً لكل جوهر الإنسان والكون الروحي المقدس. إن **اللوغوس** هو **كلام** الرب المنقذ؛ أن تؤمن يعني أن تُنقَذ.

وهكذا، فإن الإيمان كان الوسيلة الأولى، والعقل الوسيلة الثانية البعيدة، لإدراك المعنى الأعمق للأشياء. عاش **أوغسطين** اهتداءه الأخير، بوصفه تغلباً على مزاعمه الفكرية المتطورة المتقنة، واحتضاناً متواضعاً للعقيدة المسيحية. باستثناء مفاعيل الأفلاطونية، لم تتمخض تأثيرات التطور الفلسفي الخالص لذكاء أوغسطين إلا عن مضاعفة نزوع الأخير إلى الشك فيما يخص إمكانية اكتشاف الحقيقة. فبالنسبة إلى **أوغسطين**، حتى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، وهي الأعمق والأرسخ دينياً بين المنظومات الفكرية الوثنية، مشوبة بعيوبها ونواقصها الأساسية؛ لأنه لم يهتدِ إلى تلك الحميمية الشخصية مع الرب التي كان يرغب فيها، ولا إلى ذلك البوح الإعجازي الذي كان فيه **اللوغوس** المتعالي قد تحول إلى جسد في أي مكان[20]. أما قراءة رسائل بولس فقد كانت، على النقيض من ذلك، هي التي أيقظت في أوغسطين المعرفة التي عاشها، بوصفها محرِّرة روحياً. ومن تلك المحطة سارع إلى اعتماد إستراتيجية جديدة لامتلاك الحقيقة: «لدي إيمان كي أفهم». وهنا بالذات كشفت نظرية المعرفة عند أوغسطين عن أساسها اليهودي؛ لأن المعرفة الصحيحة متوقفة آخر المطاف على علاقة الإنسان السليمة مع الرب. فدون الالتزام المسبق بالرب، يبقى مجمل مسار البحث والإدراك الفكريين معرضاً للانحراف نحو اتجاهات زاخرة بالأخطاء الكارثية.

في النظرة المسيحية، ربما كان العقل البشري ذات يوم كافياً حين كان لا يزال، وهو في الفردوس أو في الحالة الفردوسية، متمتعاً بتناغمه الأصلي مع الذكاء الإلهي. أما بعد تمرد الإنسان وسقوطه من النعيم، فإن عقله خبا باطراد وباتت الحاجة إلى الإلهام مطلقة. وكان من شأن التعويل، وتطوير أي عقل بشري حصري أن يبقى

محكوماً بالتمخض عن جهل وخطأ خطرين. وبالفعل فإن سقوط الإنسان بالذات ترتب على قيامه بسرقة الثمرة من **شجرة معرفة الخير والشر**، مُقْدماً على خطوته الأولى والمصيرية باتجاه الاستقلال الفكري والاعتماد على الذات بكبرياء، وعلى انتهاك أخلاقي لسيادة الرب الحصرية. وباختطافه لمثل هذه المعرفة من نظام السماء، كان الإنسان قد أصيب، بدلاً من أن يستفيد، بالعمى الفكري، وبات عاجزاً عن الاستنارة إلا بنعمة الرب. وهكذا، فإن العقلانية العلمانية ذات الشأن العظيم لدى اليونانيين عُدت ذات قيمة مثيرة للشك فيما يخص الخلاص، مع بقاء الملاحظة التجريبية غير ذات علاقة إلى حد بعيد إلا بوصفها عاملاً يساعد على التحسن الأخلاقي. وفي سياق النظام الجديد، كان الإيمان البريء لأي طفل متفوقاً على المحاكمات المعقدة والمبهمة لأي مفكر خبير بشؤون الحياة وشجونها. واصل لاهوتيو المسيحية تفلسفهم، ودراستهم للقدماء، ومناقشتهم لجملة الأحاجي العقدية - ولكن داخل الحدود المرسومة للعقيدة الجامدة (الدوغما) المسيحية على الدوام. فروع المعرفة كلها باتت ملحقة باللاهوت الذي أصبح الاختصاص البحثي الأهم، والذي اهتدى إلى أساسه الراسخ وقاعدته الثابتة في الإيمان.

بمعنى من المعاني، كان التركيز المسيحي أضيق وأكثر حدة من نظيره اليوناني، ومنطوياً على قدر أقل من الحاجة إلى دائرة تعليمية واسعة. تمثلت الحقيقة الميتافيزيقية العليا في واقع **التجسد** (تجسد المسيح): التدخل الإلهي الإعجازي في التاريخ الإنساني، ذلك التدخل الذي أفضى إلى تحرير الإنسانية وإعادة توحيد العالم المادي بنظيره الروحي، العالم الفاني بنظيره الخالد، المخلوق **بالخالق**. ومجرد التقاط ذلك الواقع المدهش كان كافياً لإشباع الجوع الفلسفي، وهو الواقع الذي كان موصوفاً وصفاً تفصيلياً كاملاً في أسفار الكنيسة. إن المسيح هو مصدر الحقيقة الحصري في الكون، مبدأ الحقيقة المدرك للأشياء كلها بالذات. شمس **اللوغوس** السماوي تضيء كل شيء. يضاف أن الوعي الذاتي الجديد في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة والمسيحية الأولى، وهو متبلور بأكثر الأشكال دقة، بمعنى حرص الروح الفردية على ضمان مصيرها الروحاني، أكثر أهمية بما لا يقاس من اهتمام الذكاء العقلاني بالتفكير

النظري أو الدراسة التجريبية. وحده الإيمان بمعجزة افتداء المسيح كان كافياً لجلب أعمق الحقائق المنقذة للإنسان. وعلى الرغم من تبحره، وتقويمه لجملة إنجازات الإغريقيين الفكرية والعلمية، فإن أوغسطين قد أعلن بالفم الملآن ما يأتي:

> حين يُطرح سؤال: ما الذي يجب علينا أن نؤمن به فيما يخص الدين؟، فليس من الضروري، إذاً، أن نغوص عميقاً في طبيعة الأشياء، كما فعل أولئك الذين يسميهم اليونانيون **بالفيزيائيين**؛ كما ليس ثمة ما يدعونا إلى الخوف من أن يبقى المسيحي جاهلاً بقوة العناصر وعددها، وبحركة الأجرام السماوية، ونظامها، وخسوفها، وبشكل السماوات، وبمختلف أجناس وطبائع الحيوانات، النباتات، الصخور، الينابيع، الأنهار، الجبال، وبالكرونولوجيا والمسافات، وبمؤشرات الأعاصير الوشيكة، وبألف شيء آخر من الأشياء التي نجح أولئك الفلاسفة في اكتشافها أو توهموا أنهم فعلوا.... يكفي المسيحي أن يؤمن بأن السبب الوحيد لسائر المخلوقات، السماوية منها والأرضية، المرئية منها وغير المرئية، إن هو إلا خير الخالق، الرب الحقيقي الواحد، وبأن لا شيء موجود، باستثنائه **هو**، إلا وقد استمد وجوده منه **هو**[21].

مع صعود المسيحية، لم تعد الحالة المتدهورة أساساً للعلوم في الحقبة الرومانية المتأخرة تحظى إلا بالقليل من التشجيع على تحقيق المزيد من التطورات الجديدة. فأوائل المسيحيين لم يخضعوا لأي إلحاح فكري دافع إلى «إنقاذ ظواهر» هذا العالم، لعدم انطواء مثل هذا العالم الظاهري على أي معنى، مقارنة بالواقع الروحي المتعالي. بعبارةٍ أدق، كان المنقذ الكلي، المسيح، قد أنقذ الظواهر، فلم يبقَ ما يدعو إلى الرياضيات والفلك لأداء تلك المهمة. ودراسة الفلك خصوصاً، لارتباطه بالتنجيم والدين الكوني في الحقبة الهلينستية، تعرضت للإهمال. وكانت قد توافرت للعبرانيين التوحيديين فرصة لإدانة المنجمين الأجانب وشجبهم، وقد تمادى هذا الموقف في السياق المسيحي. فالتنجيم، بآلهته الكوكبيين، مع هالة الوثنية ذات الآلهة المتعددة، وبانفتاحه على نوع من الحتمية مناقض لكل من نعمة السماء ومسؤولية الإنسان،

أُدين رسمياً من قبل المجالس الكنسية (مع إصرار أوغسطين الاستثنائي على دحض «الرياضيات» التنجيمية)، مما أدى إلى تدهوره التدريجي برغم مدافعيه اللاهوتيين بين الحين والآخر. لم تكن السماوات، في النظرة المسيحية إلى العالم، إلا التعبير المدرك بورع عن مجد الرب وعلى مستوى أكثر شعبية، مقرات الإقامة للرب وملائكته وقديسيه، والملكوت الذي سيعود منه المسيح في مجيئه الثاني. فُهم العالم كله ببساطة وعلى نحو طاغٍ بوصفه خلقاً للرب، فما عادت الجهود الرامية إلى تحقيق الاختراق العلمي لمنطق الطبيعة المتأصل ضرورية أو مناسبة على ما بدا. فالمنطق الحقيقي للطبيعة يعرفه الرب، وما يستطيع الإنسان أن يعرفه عن ذلك المنطق تم الكشف عنه في الإنجيل.

ما من جانب من جوانب الكون إلا وهو خاضع لمشيئة الرب. ولأن التدخل الإعجازي وارد دائماً، فإن عمليات الطبيعة دائمة الخضوع لمشيئة السماء، لا لقوانين طبيعية مجردة. فمواثيق الأسفار المقدسة إن هي، إذاً، إلا الخزائن النهائية والثابتة للحقيقة الكونية، لتلك الحقيقة المطلقة التي لن تستطيع أي جهود إنسانية لاحقة تدعيمها أو تعديلها، أو الثورة عليها. وما علاقة المسيحي الصالح بالرب إلا علاقة الطفل بالأب، طفل صغير جداً وساذج مع أب أضخم بما لا يقاس، كلي المعرفة، كلي القدرة. وبسبب المسافة الكبيرة الفاصلة بين الخالق والمخلوق، تبقى قدرة الإنسان على إدراك آليات الخلق الداخلية محدودة جداً. ومقاربة الحقيقة تتم، إذاً، في المقام الأول، لا عبر بحث فكري محتوم ذاتياً، بل من خلال النص المقدس والصلاة، من خلال الإيمان بتعاليم الكنيسة.

ꕥ ꕥ ꕥ

كان كل من **بولس** و**أوغسطين** شاهداً على النفوذ والتفوق الطاغيين لمشيئة الرب، على صعيد قدرة حكم الرب على التدمير الروحي لأي نفس غير طاهرة. كل من الرجلين عاش هدايته الدينية الخاصة -**بولس** في الطريق إلى دمشق، **أوغسطين** في إحدى حدائق ميلانو- بوصفها نقطة انعطاف بيوغرافية (حياتية) مسرحية - درامية، مفروضة عنوة جراء تدخل إرادة السماء. فقط بفعل تدخل كهذا جرى إنقاذهما من

مواصلة حياة من الممكن الآن رؤية وجهتها المحددة ذاتياً، عبثية ومدمّرة. في ضوء هاتين التجربتين، باتت فاعلية الإنسان المجردة كلها، سواء أكانت إرادة مستقلة أم فضولاً فكرياً، تبدو ثانوية - سطحية، مضلّلة، بل خاطئة - إلا إذا كانت مؤهلة لأن تفضي إلى فاعلية موجهة من الرب مئة في المئة: فالرب هو المنبع الحصري للخير كله كما لخلاص الإنسان. والبطولة كلها، تلك الميزة المحورية للشخصية اليونانية، باتت الآن متمركزة في شخص المسيح. إن خضوع الإنسان للسماء هو الأولوية الوجودية الوحيدة. ما عداه هراء وعبث. أما الشهادة، الاستسلام الكلي للرب، فتمثل أعلى المُثل المسيحية وأرقاها. وبما أن المسيح كان ناكراً للذات على أعلى المستويات، فإن على جميع المسيحيين أن يجاهدوا ليكونوا شبيهين بمخلصهم. التواضع، لا الكبرياء، هو الفضيلة المسيحية المميزة، المطلوبة للخلاص. نكران الذات على صعيدي الفعل والقول، الإخلاص للرب وخدمة الآخرين: فقط بمثل العمليات التفريغية للذات من شأن قوة نعمة الرب أن تتوغل في عمق الروح وتحوّلها.

ومع ذلك، فإن الإنسانية لم تبدُ متضائلة بفعل مثل هذه العلاقة غير المتكافئة؛ لأن لُطف الرب وحبه كانا، وحدهما، كافيين مئة في المئة لتلبية وإشباع حاجات الإنسانية الحقيقية ورغباتها العميقة. وبالمقارنة مع هذه النعم السماوية لم تكن جميع التعويضات العالمية - الأرضية سوى نسخ باهتة، غير ذات قيمة نهائية. هنا بالذات بادر المسيحيون، بالفعل، إلى إطلاق شعارهم المدوي: الرب يحب البشر. لم يكن الرب مصدر النظام العالمي وحسب، وهدف التطلع الفلسفي وحسب، والسبب الأول لكل ما هو موجود وحسب. كما أنه لم يكن مجرد الحاكم اللغز للكون والقاضي الصارم لتاريخ البشر. ففي شخص يسوع كان الرب قد خرج من تعاليه وكشف عبر الزمن كله والبشرية كلها عن حبه اللانهائي لمخلوقاته. هنا كان الأساس المناسب لطريقة حياة جديدة، مستندًا إلى حب الرب، الذي تمخضت كونيته عن خلق جماعة جديدة من البشر.

أورثت المسيحية أبناءها، إذًا، إحساساً طاغياً بنوع من الاهتمام المباشر بالشؤون الإنسانية، مع اهتمام فاعل بكل روح إنسانية بغض النظر عن مستوى الذكاء أو الثقافة المعطوفين على المشروع الروحاني، ودون حساب للقوة المادية، والجمال، أو الموقع الاجتماعي. وعلى النقيض من التركيز الهليني على الأبطال العظماء والفلاسفة

النادرين، دأبت المسيحية على تعميم الخلاص، مؤكدة توفرها للعبيد كما للملوك، وللأرواح البسيطة كما لكبار المفكرين، وللبشعين كما للجميلين، وللمرضى والمعذبين كما للأقوياء والمحظوظين، وميّالة حتى إلى قلب التراتبات القديمة رأساً على عقب. في المسيح بالذات، تم الإجهاز على جميع أشكال الانقسامات بين البشر -من برابرة ويونانيين، من يهود وأغراب (غير يهود)، من سادة وعبيد، من ذكور وإناث- الذين أصبحوا الآن كتلة واحدة. وحكمة المسيح وبطولته النهائيتين جعلتا الخلاص ممكناً بالنسبة إلى الجميع، لا بالنسبة إلى قلة فقط: لقد كان المسيح الشمس الغامرة للإنسانية كلها بنورها. لذا فإن المسيحية أضفت قيمة عالية على كل نفس منفردة، غير أن المثل الأعلى الإغريقي للفرد المحدد لمصيره وللعبقرية البطولية تعرض، في هذا السياق، لنوع من التضاؤل لمصلحة هوية مسيحية جماعية. ومثل هذا الرفع للنفس المشاعية، والانعكاس الإنساني لملكوت السماء، بالاستناد إلى الحب المشترك للرب والإيمان باقتداء المسيح، شجع سمواً غيرياً، وإخضاعاً، أحياناً، لذات الفرد في سبيل ولاء أكبر لخير الآخرين ولإرادة الرب. غير أن المسيحية قامت من الجهة المقابلة، إذ منحت نفس الفرد صفتي الخلود والقيمة، بتشجيع نمو الوعي الفردي، والمسؤولية الذاتية، والاستقلال الشخصي، نسبة إلى القوى الزمنية، وهي جميعاً سمات حاسمة بالنسبة إلى تشكل الشخصية الغربية.

جلبت المسيحية في تعاليمها الأخلاقية إلى العالم الوثني إحساساً جديداً بقدسية الحياة الإنسانية كلها، وبالقيمة الروحية للعائلة، وبالتفوق الروحي لنكران الذات على الإنجاز الأناني، وبالقدسية الأرضية على الطمع الأرضي، وباللطف والعفو على العنف والانتقام، مع التنديد بالقتل، والانتحار، ووأد الأطفال، وذبح الأسرى، وإذلال العبيد، والتفلت الجنسي والبغاء، ومشاهد السيرك الدامية، كل ذلك في ظل الوعي الجديد بحب الرب للإنسانية، والطهارة الأخلاقية التي يستلزمها الحب في النفس البشرية. لم تكن المحبة المسيحية، السماوية منها أو الإنسانية، على علاقة قوية بملكوت أفروديت، ولا حتى بإيروس الفلاسفة في المقام الأول، بل المحبة المتبلورة في المسيح، التي عبرت عن نفسها عبرا لتضحية، والمعاناة، والرحمة الكونية الشاملة. ظل المثل الأعلى الأخلاقي المسيحي للخير والإحسان موضوعاً للتبشير والامتثال الواسع

أحياناً، وهو مثل أعلى ليس بالتأكيد غائباً عن قائمة الضرورات الأخلاقية في الفلسفة اليونانية -لا سيما في الرواقية التي كانت سابقة للأخلاق المسيحية من نواحٍ كثيرة- ولكنه الآن قد غدا ذا نفوذ أكثر طغياناً على الثقافة الجماهيرية في الحقبة المسيحية، مقارنة بالأخلاق الفلسفية اليونانية في العالم الكلاسيكي.

جرى في المسيحية إبدال الصفة الفكرية الأقوى للمفهوم الإغريقي لكبير الآلهة والصعود الفردي للفيلسوف، مهما كانت تلك العملية حماسية بالنسبة إلى (**أفلاطون وأفلوطين**) بالحميمية العاطفية والمشتركة جماعياً لعلاقة شخصية، عائلية مع الخالق، وبالاحتضان الورع للحقيقة المسيحية المتجلية. وعلى النقيض من قرون الحيرة الميتافيزيقية السابقة، بادرت المسيحية إلى تقديم حل ناجز مئة بالمئة لمعضلة الإنسان. فأشكال الغموض والفوضى الزاخرة باحتمالات الإزعاج لأي بحث فلسفي خاص دون منارات إرشاد دينية جرى إبدالها الآن بكوزمولوجيا يقينية على نحوٍ مطلق ونظام خلاص مكرس مؤسسياً في متناول الجميع.

إلا أن البحث الفلسفي صار يُنظر إليه من قبل الكنيسة المبكرة، مرة أخرى، بعد أن أصبحت الحقيقة على هذه الدرجة من الرسوخ، بوصفه أقل شأناً بالنسبة إلى التنمية الروحية، فتم تقييد الحرية الدينية، وقد باتت غير ذات علاقة أساسية، بعناية[22]. فالحرية الحقيقية موجودة، لا في التأمل الفكري اللامحدود، بل في نعمة المسيح الإنقاذية. ما كانت الديانة المسيحية لتعد مناظِرة للفلسفة الهلينية، بله الديانات الوثنية؛ لأن وحيها الفريد كان منطوياً على أهمية قصوى بالنسبة إلى الإنسان والعالم. فاللغز المسيحي لم يكن النتاج القابل للمناقشة والمحاكمة الميتافيزيقية الأصيلة، ولا أي بديل نافذ آخر من جملة الألغاز والأساطير الوثنية المختلفة. كانت المسيحية بالأحرى الإعلان الصادق والأصيل لحقيقة الرب الأعلى المطلقة، التي من شأن الإيمان بها أن يغير ليس قَدَر الفرد الشخصي وحسب، بل ومصير العالم. ثمة عقيدة مقدسة باتت في عهدة المسيحيين، ومن شأن الجدارة بتلك الثقة، إضافةً إلى تماسك تلك العقيدة، أن تكون بحاجة إلى الصيانة مهما بلغت التكاليف. كان الرهان هو الخلاص الأبدي للإنسانية جمعاء.

حمايـة العقيدة كانت، إذًا، أولى أولويات أي مسألة من مسائل الحوار الفلسفي أو الدينــي؛ ومن هنا فإن مثل ذلك الحوار كثيراً مــا كان يتعرض للاختزال خشية تسلل شيطــان الشك أو الضلال وحصوله على موطئ قـدم في العقول الهشة للمؤمنين. أما الصيغ الأكثر نخبوية على الصعيد الفكري والأقل جموداً عَقَدِيًّا للمسيحية المبكرة، مثل الحــركات الغنوسطية واسعة الانتشار، فتعرضت للإدانة، وما لبثت أن قُمعت بضراوة لم تكــن أقل شراسة مــن أساليب قمع الديانــات الوثنيــة. إن الغنوسطيين المتمردين بالتحديــد هم الذيــن ضغطوا على الكنيســة الرسمية لإجبارها علــى اعتماد تعريف صارم للعقيدة المسيحية في القرنين الميلاديين الثاني والثالث. فحماية ما كانت كنيسة مــا بعد الرسل والحواريين تــراه الجوهر الوحيد، والهش، بمعنــى من المعاني، للوحي المسيحي في مواجهة أعداد متزايدة من الطوائف والمذاهب المتصارعة، بما أقنع أوائل المسيحيــين بضرورة ترسيخ معتقــدات المؤمنين وترسيخها، ونشرهــا، ودعمها ببنية كنسية ذات مرجعية وسلطة. وهكذا، فإن الكنيسة المؤسسية، بوصفها التجسيد الحي للإدارة والتدبير المسيحيين، باتت الحامية الرسمية للحقيقة النهائية ومحكمة النقض الأعلــى في أي قضايا غامضة، ليســ فقط المحكمة، بل والادعاء العام والأداة العقابية تحت تصرف الناموس الديني.

تمثل الظــل الجانبي لادعاء الديــن المسيحي للكونية الشاملــة في تعصبه. فنظرة الكنيسة إلى اعتناق المسيحية، بوصفه ممارسة دينية خاصة متوقفة كلياً على الحرية الفرديــة والإيمــان العضـوي، كانت مناقضــة مئة في المئــة لخطة دائمة التكــرر قائمة علــى فرض الامتثال الدينــي بالقوة. ومع الهيمنــة النهائية للمسيحيــة نهاية الحقبة الكلاسيكيــة، تعرضت المعابد الوثنية للهدم المنهجي والأكاديميات الفلسفية للإغلاق رسميــاً[23]. تماماً كمــا النزعة الطهرية الأخلاقية التي كانــت المسيحية قد ورثتها عن اليهودية وقفت في وجه الشهوانية السائبة واللا أخلاقية اللتين رأتهما في الثقافة الوثنية. كذلك، وبقدرٍ مساوٍ من التشدد، دأبت المسيحية على تطوير طهرية لاهوتية وقفت سداً في وجه تعاليم الفلسفة الوثنية وأي تصورات ضلالية ومنحرفة للحقيقة المسيحية. لم يكن ثمة عدد كبير من الطرق الصحيحة، ولا عدد كبير من الآلهة والإلهات، المختلفة مــن مكان إلى آخر ومن شخص إلى غيره. لم يكن ثمة سوى رب واحد وسماء واحدة،

وديانــة صحيحة واحدة، وخطة إنقاذية واحدة للعــالم كله. الإنسانية كلها جديرة بأن تعــرف وتتبنى هذه العقيدة الإنقاذيــة المخلِّصة الواحدة. وهكذا، فــإن تلك التعددية للثقافــة الكلاسيكية، بمدارسها الفلسفية الكثيرة، وبأساطيرها ذوات الآلهة المتعددة المتنوعة، وبحشد دياناتها السرية، هي التي أخلت مكانها لنظام متشدد في توحيديته، في أحادية إلهه، رب واحد، كنيسة واحدة، حقيقة واحدة.

التناقضـات في قلـب الرؤية المسيحيـة

قــد نشرع هنــا في تلمس الخطوط العريضــة لوجهين واضحــي الاختلاف للنظرة المسيحية في العالم. يمكن للمرء، بالفعل، أن يتعرف، من الانطباع الأول، على نظرتين عالميتــين كليتــي التباين متعايشتــين ومتقاطعتين في المسيحية، نظرتــين في حالة توتر مستمر، إحداهما مع الأخرى: فيما الأولى مفرطة في التفاؤل وحاضنة للجميع، تتميز نظيرتها بالصرامة في الأحكام، وكثرة القيود والضوابط، والنزوع إلى اعتماد نوع من التشاؤمية الثنائيــة. غير أن النظرتين بقيتا، في الحقيقة، وثيقتي الترابط والالتحام، ووجهين للقطعة النقدية نفسهــا، ضوءاً وظلاً. فالكنيسة منطوية على النظرتين، وقد كانــت، من حيــث الجوهر نقطة تقاطعهمــا الفعلي. النظرتان كلتاهمــا خارجتان من مــتن الإنجيل، من متون العهديــن القديم والجديد، وقد تمَّ التعبــير عنهما، كلتيهما، بالتزامن، وإن بنسب متفاوتة، في كتابات جميع كبار اللاهوتيين، والمجالس، والتركيبات العقدِيَّة للكنيسة. ومهما يكن من أمر، فمن المجدي أن نبادر إلى التمييز بين النظرتين وتحديدهمــا كلٌ على حدة، وصولاً إلى تسليــط الضوء على بعض ملابسات وتعقيدات ومفارقات الرؤية المسيحية. فلنحاول أولاً وصف هذه الثنائية الداخلية، والانتقال بعد ذلك إلى فهم الأسلوب الذي اعتمدته الكنيسة لحلها.

التركيــز في النظرة الأولى المطروحــة هنا هو على أن المسيحيــة باتت ثورة روحية موجــودة تواصل تقدمها التدريجي على طريــق تحويل وتحرير كل من النفس الفردية والعــالم في الضوء المشرق لمحبــة الرب المتجلية. بهذا الفهــم، لم تكن تضحية المسيح بذاتــه إلا إطلاقاً لعملية إعــادة التوحيد الجذرية للإنسانية والعــالم المخلوق بالرب،

عمليــة إعادة توحيد متصورة مسبقاً ومطلقة من قبـل المسيح وواصلة إلى الاستكمال في عصـر قادم مع عودة المسيـح. التشديد هنا هو على شمـول عملية الافتداء، وعلى اتســاع وقوة اللوغوسـ والروح، وعلى حلول الـرب الحالي في الإنســان والعالم، وعلى الفــرح والحرية الناتجين، بالنسبــة إلى المؤمنين المسيحيين، أبنــاء الكنيسة، الجسم الحي للمسيح.

أمــا الوجه الآخر للنظرة، فمتمركز بقدرٍ أكـبر من التأكيد على الاغتراب الحالي للإنســان والعالم عن الرب. وهو يشدد، مــن ثم على مستقبلية الخلاص وانتمائه إلى العالم الآخر، وعلى النهائية الوجودية (الأونطولوجية) لـ «آخرية» الرب، وعلى الحظر الصــارم لسائـر الأنشطة الدنيوية، من منطلق تزمت عقـدي محدد من قبل الكنيسة المؤسسيــة، وخلاص ضيـق الحدود مقتصر علـى نسبة صغيرة مـن الإنسانية مؤلفة لجماعــة مؤمني الكنيسة. خلف هــذه النزعات وأمامها ثمة حكـم سلبي طاغٍ وكاسح فيمــا يخص الوضع الحالي للنفس الإنسانية وللعالم المخلوق، لا سيما قياساً مع كمال الرب كلي القدرة والمتعالي.

مرة أخرى، أي من وجهي هذا الاستقطاب الداخلي في الإطار المسيحي، لا ينفصل في أي وقـت مـن الأوقــات عن الآخر. فـكل مــن **بولس وأوغسطين** أول اللاهوتيين القدمــاء وآخرهم الذين جــددوا الديانة المسيحية المنقولـة إلى الغرب، كانا معبرين عــن النظرتين كلتيهما في حزمة غـير قابلة للفك، وإن بقيت مهلهلــة. ومع ذلك، فإن ممــا سينطوي على قيمة، لأن أوجه الاختلاف في التأكيد بين الطرفين كانت صارخة، ولأن المنظورين كثيراً ما بدوا مستمدين من منابع سايكولوجية مختلفة وتجارب دينية متباينــة، تناولهما بوصفــين منفصلين وشديـدي الانقسام، كما لو كانــا في الحقيقة كاملي التمايز أحدهما عن الآخر.

إن الوجــه الأول الــذي تجري معاينته هنــا يهتدي إلى التعبـير الأول عن نفسه في رسائـل بولس الموجهة إلى الجاليات المسيحيــة الأولى في الكتاب المقدس وفقاً لإنجيل يوحنــا. غير أن الأناجيـل الثلاثة الأخرى وأعمال الرسل جاءت في الغالب مؤيدة لهذه النظرة، وما من مصدر واحد أحاط وحده بهذا المنظور من ألفه إلى يائه. أما البصيرة

المعبر عنها في هذا الفهم فتمثلت في أن السماء كانت في المسيح قد دخلت العالم، وفي أن خلاص الإنسانية والطبيعة بات الآن وشيكاً. وإذا كانت اليهودية توقاً شديداً، فإن المسيحية كانت إشباعه المجيد. لقد تدفق ملكوت السماء على ميدان التاريخ وراح يحوله بنشاط، متدرجاً في إلزام الإنسان بالالتحاق بركب كمال جديد، وغير قابل للإدراك من قبل. فحياة المسيح، موته، وبعثه باتت في مرتبة معجزة العصور، والعاطفة المترتبة عليها أصبحت من ثم فرحاً وامتناناً زاخرين بالنشوة. المعركة الكبرى قد كُسبت، فالصليب هو رمز النصر. نجح المسيح في تحرير الجنس البشري الذي كان أسير جهله وخطئه هو. ولأن مبدأ القداسة والألوهية موجود في العالم ويصنع معجزاته، فإن محور البحث الروحي هو الاعتراف عن إيمان بصحة تلك الحقيقة العليا والمشاركة المباشرة، في ضوء هذا الإيمان الجديد، في عملية التكشف الألوهي أو السماوي. لقد أشرقت قدرة الملكوت القادم الإنقاذية في شخص المسيح الذي نجح نفوذه الكاريزمي في جمع سائر البشر داخل دائرة جماعة أو أسرة واحدة. أضفى المسيح على العالم حياة جديدة: هو نفسه كان حياة جديدة، نَفَس ما هو أبدي. ومن خلال آلام المسيح وُلد خلق جديد، متحقق داخل الإنسان وعبره. من شأن الأوج أن يتمثل في إيجاد سماء جديدة وأرض جديدة، وفي دمج الزمن المحدود بالأبدية.

في هذه النظرة، لم تكن «التوبة» التي حض عليها يسوع شرطاً مسبقاً بمقدار ما كانت نتيجة لمعايشة انبثاق فجر ملكوت السماء. لم تكن نَدَماً متراجعاً وباعثاً على الشلل بشأن أخطاء ماضية بمقدار ما كانت معانقة متقدمة للنظام الجديد، قادرة على جعل حياة المرء القديمة تبدو غير صادقة وعلى ضلال بالمقارنة. كانت نوعاً من العودة إلى المنبع السماوي الذي تتدفق منه البراءة كلها والبدايات الجديدة جميعها. فتجربة الخلاص المسيحية إن هي إلا حركة انقلابية داخلية مستندة إلى نوع من التنبه إلى ما بات في طور الولادة، داخل الفرد وداخل العالم. في نظر كثيرين من أوائل المسيحيين، كان زمن الفرح قد بات حاضراً.

غير أن هذا الوحي نفسه، كان، كما بيّن القطب الثاني للرؤية المسيحية بوضوح، يفضي إلى نتائج أخرى، شديدة الاختلاف، حيث تجلّى فعل المسيح الإنقاذي في عالم

مصاب بلعنة الاغتراب، بوصفه جزءاً من معركة درامية (مسرحية مثيرة) بين الخير والشر، معركة لم تترسخ حصيلتها بأي من الأشكال، ولا هي مضمونة بالنسبة إلى الجميع. كنوع من تحقيق التوازن مع العنصر الأكثر إيجابية، بهجة، ووحدة في المسيحية، لم يعمد جزء كبير من العهد القديم إلى تأكيد تحول إنقاذي بات متحققاً بمقدار ما بقي مصراً على المطالبة بيقظة متوثبة واستقامة رفيعة المستوى انتظاراً لعودة المسيح، ولا سيما في ظل المخاطر التي ينطوي عليها العالم الحالي الفاسد ومهالك اللعنة الأبدية. ومثل هذه النظرة تم التعبير عنها ليس فقط في الأناجيل الثلاثة المتشابهة -أناجيل متى، ومرقص، ولوقا- بل وفي كتابات بولس ويوحنا أيضاً. يجري التأكيد هنا على أن الإنقاذ النهائي للإنسانية ينتظر فاعلية الرب الخارجية في المستقبل، عبر نهاية رؤيوية (كارثية) للتاريخ ومن خلال المجيء الثاني [للمسيح]. أما الحرب الدائرة بين المسيح والشيطان، فمازالت مستمرة، وجملة المخاطر والعذابات الهائلة في زماننا لا يخففها إلا الإيمان بيسوع التاريخي، وبعودته المخلِّصة، بدلاً من شعور يوحنا الواثق بانتصار المسيح الحاسم على الشر والموت، بحلول الرب الجديد في العالم، وبحصة المؤمن المضمونة في الحياة الأبدية للمسيح الممجَّد. الأمل بالمخلِّص طاغٍ على طرفي الاستقطاب المسيحي، غير أن الحاضر يعاني، في النظرة الثانية، من نوع من السجن في ظلام روحي يجعل الأمل في الإنقاذ أكثر إلحاحاً، بل وحتى يائساً، ويصر على إقحام موقع الافتداء في المستقبل وفي نشاط الرب الخارجي على نحوٍ أكثر حصرية.

هذا الجانب الاستباقي الكامل للمسيحية شبيه بعناصر معينة مهيمنة في اليهودية، مكّنتها من مواصلة التأسيس للرؤية المسيحية. فتجربة طغيان الشر على الإنسان، الاغتراب العميق بين الإنسان والسماء، الإحساس بالانتظار الكئيب لإشارة محددة عن حضور الرب الإنقاذي في العالم، الحاجة إلى الالتزام بالغ الحساسية بالناموس، محاولة الحفاظ على أقلية طاهرة ومؤمنة في مواجهة عمليات الاجتياح الآتية من البيئة المعادية والملوِّثة، توقع عقاب رؤيوي (كارثي)، هذه العناصر جميعاً وهي تنتمي إلى الوعي اليهودي برزت من جديد في الفهم المسيحي. وإيقاع الرؤية الدينية ذاك ما

لبث، بدوره، أن تعزز وتم وضعه في سياق جديد جراء التأخير المستمر لمجيء المسيح الثاني، وبفعل التطور التاريخي واللاهوتي المصاحب لهذا التأخير.

بشكله الأكثر تطرفاً، وهو أمر كان مميّزاً لتيار التراث المسيحي التقليدي في الغرب بعد أوغسطين، دأب هذا الفهم الأكثر ثنائية على تأكيد تفاهة البشر المتأصلة وعجزهم من ثم عن تجربة طاقة المسيح الخلاصية في هذه الحياة، إلا بطريقة استباقية عبر الكنيسة. وعاكسة ومضخمة التصور اليهودي لسقوط آدم وما ترتب على ذلك من انفصال بين الرب والإنسان، قامت الكنيسة المسيحية بغرس شعور صريح بالخطيئة والذنب، بخطر بل باحتمال عذاب جهنم، وبنوع من الحاجة إلى مراعاة دقيقة للقانون الديني، مع تبرير محدد مؤسسياً للروح أمام الرب من ثم، في الأذهان. أما الصورة النشوى للرب، بوصفه كياناً حالاً ومتعالياً في الوقت نفسه، كياناً موحّداً الإنسان، والطبيعة، والروح فقد وُضعت هنا بجانب صورة مرجعية قضائية متعالية كلياً منفصلة، بل ومعادية للإنسان والطبيعة. فرب العهد القديم الصارم المتجهم الذي لا يعرف معنى الرحمة أكثر الأحيان (يهوه) متجسد الآن في المسيح القاضي الذي يدين العاصي، كما يخلص الممتثل. والكنيسة نفسها -مفهومة هنا بوصفها مؤسسة هرمية أكثر منها أسرة مؤمنين صوفية- مضطلعة بالدور القضائي مع قدر ذي شأن من المرجعية الثقافية. أما المثل الأعلى المسيحي المبكر الحدسي للاندماج بالمسيح المنبعث وبالجماعة المسيحية، والاتحاد الفلسفي الصوفي المستلهم هلينياً مع **اللوغوس الإلهي**، فمتراجعان بوصفهما اثنين من أهداف الدين لمصلحة المفهوم الأكثر يهودية لطاعة مشيئة الرب الصارمة والحازمة، وطاعة قرارات المؤسسة الكنسية التراتبية، استطراداً. وهنا كثيراً ما جرى تصوير معاناة المسيح وموته سبباً إضافياً لإدانة الإنسان، بدلاً من تمخضهما عن إلغاء تلك الإدانة. ما لبث الصلب بوجهه المرعب أن أصبح الصورة المهيمنة، بدلاً من القيامة أو الطرفين معاً. إن علاقة ابن مذنب بأب متجهم، كما في الجزء الأكبر من العهد القديم، باتت تظلل إلى حد كبير مشهد المصالحة السعيدة مع الجوهر الإلهي المعلن على الضفة الأخرى من المسيحية المبكرة.

ومـع ذلـك، فإن قطبـي الرؤية المسيحيـة لم يكونا شديدي الافـتراق كما قد تشي هـذه التمايـزات، والكنيسـة لم تكتفِ بحمـل معنى الطرفـين، بل كانت تـرى نفسها الحـل المناسب لذلك الانشقـاق. ولفهم الطرق التي اعتُمدت من أجل توحيد مثل هذه الرسائـل المتفارقـة ظاهرياً في إطـار الدين نفسـه، علينا أن نحاول التقـاط العملية التـي من خلالها تطورت الكنيسـة المسيحية، على صعيد تصورهـا الذاتي من ناحية وعلـى المستوى التاريخي من ناحية ثانية، وضغط جملة تلك الأحداث، والشخصيات، والحركات التي تولت إدارة ذلك التطور. حتى ذلك النوع من التمحيص يبقى، على أي حال، معتمداً على الانطلاق أولاً من إدراك، أقله ملاحظة، الإعلان المسيحي البدائي في شيء شبيه بصيغته العائدة إلى القرن الأول.

المسيحية السعيدة

في العهد الجديد، خصوصاً في فقرات معينة من رسائل بولس وانجيل يوحنا، من الواضـح أن الصدع اللانهائي بين الإنساني والإلهـي بدا بمعنى من المعاني مجسوراً. فالذنـب والألم الناجمان عن ذلك الصدع (بسبب خطيئـة آدم) قد جرى تجاوزهما والتغلب عليهما بانتصار المسيح («آدم الثاني»)، فبادر المسيحي المؤمن إلى الاشتراك المباشـر في الوحدة الجديـدة. وذلك الخيار بدا أخيراً كما لـو كان متاحاً للإنسانية. أقـدم المسيح علـى التضحية بنفسه لتمكين الإنسان الفاني مـن بلوغ الحياة الخالدة: ومع رحيل المسيح عن العالم سارعت روحه إلى النزول وباتت حالّة في الإنسانية.

جـاء التصـور المسيحي الجديد للرب مختلفاً عن الصـورة اليهودية التقليدية. لم يقـف الأمر عند كـون يسوع المسيح (المخلص) الذي سبق لأنبياء اليهود أن بشروا به، الـذي أكمـل الرسالة الدينية اليهوديـة في التاريخ. لقد كان أيضـاً، متحداً مع الرب؛ وعبر إقدامه على التضحية بنفسه كان يهوا العهد القديم المستقيم الداعي إلى الثواب والعقـاب قـد انقلب إلى آب العهد الجديـد المحب. كذلك دأب أوائـل المسيحيين على تأكيـد مباشـرة وحميمية جديدتين مع الرب، الذي جرى تحويلـه من القسوة البعيدة ليهـوا إلى الإنسانية القريبـة ليسوع المسيح، والذي بات الآن محـرراً رحيماً أكثر منه قاضياً انتقامياً.

شكل مجيء المسيح، إذاً، قطيعة مع التراث اليهودي وإنجازاً له في الوقت نفسه. (ذلك هو سبب التمييز الواعي لأوائل المسيحيين بين العهدين «القديم» و«الجديد» مع إعلان الأخير لشعارات «الحياة الجديدة»، «الإنسان الجديد»، «الطبيعة الجديدة»، «الطريق الجديدة»، «السماء والأرض الجديدتين»). إن تصدي المسيح للموت، والمعاناة، والشر وانتصاره عليها قد وفرا إمكانية تحقيق مثل ذلك الانتصار وجَعْلَها متاحة لجميع البشر، ومكّناهم من إدراك شدائدهم في سياق ميلاد جديد أوسع. فالموت مع المسيح إن هو إلا قيام معه لمباشرة حياة الملكوت الجديدة. تم النظر إلى المسيح بوصفه نقطة جِدَّة أبدية، ميلاد بلا حدود لنور إلهي في العالم وفي الروح أو النفس. أما صلبه فجاء تجسيداً لآلام ولادة إنسانية جديدة وكون (كوزموس) جديد. ثمة عملية تحول كانت قد انطلقت في كل من الإنسان والطبيعة بفعل افتداء المسيح، وذلك عملية بدت حدثاً كونياً ذا تأثير في الكون كله. فبدلاً من استمطار اللعنة على إنسانية خاطئة في عالم ساقط، ثمة قدر أكبر من التشديد وتسليط الأضواء على نعم الرب اللامحدودة، وعلى حضور الروح، وعلى محبة **اللوغوس** للإنسان والعالم، وعلى التقديس، وعلى التأليه، وعلى البعث الكوني الشامل. استناداً إلى ما ورد في كتاباتهم يبدو أن عدداً كبيراً من أوائل المسيحيين قد عاشوا تأجيلاً مفاجئاً لحكم بالإعدام، قلباً لعملية إدانة مؤكدة، وهدية حياة جديدة غير متوقعة، لا حياة جديدة وحسب، في الحقيقة، بل حياة أبدية. وتحت راية هذا الوحي الإعجازي، انطلق هؤلاء ينشرون «النبأ السعيد» لخلاص البشرية.

لقد بولغ في النظر إلى افتداء المسيح على أنه إنجاز مطلق وإيجابي لتاريخ الإنسان ولمجمل المعاناة الإنسانية، إلى درجة أن خطيئة آدم الأصلية، ذلك الجذر الأنموذجي الأصلي لغربة الإنسان وفنائه، تم الاحتفال بها، ويا للمفارقة! بوصفها («يا للخطيئة مباركة!» [**O felixculpa!**]) في طقوس عيد الفصح. جرى النظر هنا إلى السقوط –خطأ الإنسان الأول الذي جلب المعرفة السوداء للخير والشر، أخطاء الحرية على الأخلاق، تجربة الاغتراب والموت– لا بوصفه كارثة مأساوية بشعة خالصة، بل على أنه جزء عضوي مبكر، استعادي، من تطور الإنسان الوجودي ناجم عن افتقاره الطفولي إلى الوعي النافذ، عن هشاشته الساذجة إزاء الخداع. من منطلق إساءة استخدام

حريته التي هي من نعم الرب، وتفضيل محبة الذات ورفعها فوق الرب، أقدم الإنسان على تخريب كمال الخلق وأخرج نفسه من دائرة الاتحاد مع السماء. ومع ذلك، فإن الإنسان لا يستطيع الآن أن يعيشَ البهجة اللانهائية المترتبة على غفران الرب ويعانق روحه الضائعة، إلا عبر وعي مؤلم الحدة بهذه الخطيئة. من خلال المسيح كان يجري ردم الهوة الأولى واستعادة كمال الخلق على مستوى جديد وأكثر شمولاً. ضعف الإنسان أصبح، إذًا، نقطة قوة الرب. فقط من إحساسه بالهزيمة والتناهي يستطيع الإنسان أن ينفتح بحرية على الرب. وفقط بسقوط الإنسان يستطيع مجد الرب وحبه غير القابلين للإدراك أن يتجليا تجلياً كاملاً عبر تصويب ما يستحيل تصويبه. حتى غضب الرب الظاهر يمكن أن يُفهم الآن بوصفه عنصراً ضرورياً من عناصر كرمه اللانهائي، كما يمكن النظر إلى المعاناة الإنسانية، بوصفها المقدمة الضرورية لسعادة غير محدودة[24].

بانتصار المسيح على الموت، برؤية الإنسان لاحتمال بعثه الأبدي، كف كل الشر والعذاب الزمنيين عن الانطواء على معنى نهائي سوى التمهيد للفداء. فالعنصر السلبي في الكون بات ميالاً إلى الاضطلاع بدور التمخض، وفقاً لمنطق نوع من السر الإلهي، عن حالة وجود أكثر إيجابية متاحة لجميع المسيحيين. كان بوسع المرء أن يضع ثقته المطلقة في كلي القدرة، نابذاً جميع أشكال القلق بشأن المستقبل للعيش ببساطة «زنابق الحقول». تماماً كما تتغلق البذرة المخبوءة من قلب ظلال الشتاء الباردة لتتفتح على نور الربيع وحياته، كذلك تعكف حتى أحلك ساعات حكمة الرب على صياغة مشروعاتها الرفيعة. فالمسرحية الدرامية كلها من الخلق إلى المجيء الثاني يمكن النظر إليها بوصفها النتاج الأسمى لخطة السماء، عملية تكشف **اللوغوس**. إن المسيح هو بداية الخلق ونهايته، «الألف والياء»، حكمته الأصلية وتتويجه النهائي. ما كان خافياً بات مكشوفاً. هذا كله احتفل به أوائل المسيحيين بنوع من المجاز الصوفي: مع تجسد المسيح كان **اللوغوس** قد عاد إلى الدخول في العالم مبدعاً أغنية سماوية، ضابطاً نشازات الكون في تناغم كامل، عاكساً صدى فرح الزواج الكوني بين السماء والأرض، بين الرب والإنسانية.

هـذا الإعلان المسيحي البدائي للفداء جاء صوفياً، وكونياً، وتاريخياً في الوقت نفسه. من ناحية ثمة تجربة التحول الداخلي العميق: فعيش انبلاج فجر ملكوت الرب كان يعني الوقوع من الداخل في أسر السماء، ممتلئاً بنور الحب الداخلي. بنعمة المسيح ماتت الذات القديمة، المنفصلة والزائفة لتفسح في المجال لميلاد ذات جديدة، الذات الحقيقية المتوافقة مع الرب. فالمسيح كان هو الذات الحقيقية، النواة الأعمق للشخصية الإنسانية. ميلاده في النفس الإنسانية لم يكن وصولاً خارجياً بمقدار ما كان انبثاقاً داخلياً، استيقاظاً على ما هو حقيقي، اقتحاماً جذرياً غير متوقع من جانب القداسة لقلب التجربة الإنسانية. ومع ذلك كان ثمة في المقابل، برفقة هذا التحول الداخلي، العالم كله دائباً على التحول وخاضعاً لعملية الاستعادة إلى مجده السماوي، ليس فقط كما لو بفعل إنارة ذاتية، بل بطريقة وجودية أساسية معينة ذات شأن على الصعيدين التاريخي والجماعي.

هنا بالذات تأكدت نزعة تفاؤلية غير مسبوقة. بصفتيه المادية والتاريخية انطوت قيامة المسيح على وعد أن من شأن كل شيء -كل تاريخ الأفراد والإنسانية على حدٍّ سواء، كل الكفاح، كل الأخطاء والخطايا والنواقص، كل الصفات المادية، مجمل دراما الأرض وواقعها- أن يتعرض بشكلٍ ما للاحتجاج والتصويب في عملية إعادة توحد مظفرة مع الإله الأكبر اللانهائي. من شأن كل ما هو قاسٍ وعبثي أن يصبح، عندئذ، ذا معنى في التجلي الكامل للمسيح، المعنى المخبوء للخلق. لا شيء سيتعرض للإهمال. ليس العالم سجناً شريراً، ووهماً يتعذر الاستغناء عنه، بل هو حامل مجد الرب. ليس التاريخ دورة لا نهائية لمراحل متقهقرة، بل هو صيغة أو معادلة تأليه الإنسانية. من خلال قدرة الرب الكلية، أمكن على نحوٍ إعجازي قلب، حتى القَدر المتجهم إلى عناية إلهية سمحاء. من شأن العذاب واليأس الإنسانيين أن يصلا، لا إلى محطة راحة فقط، بل وإلى علاج سماوي. بوابات الفردوس الموصدة بإحكام عند السقوط تمت إعادة فتحها من قبل المسيح. ومن شأن لا محدودية رحمة الرب وقوته أن تنجح حتماً في اجتياح الكون وصولاً إلى تتويجه.

يبدو أن كثيرين من أوائل المسيحيين عاشوا في حالة اندهاش مستمرة إزاء الافتداء التاريخي الإعجازي الذي كان قد حصل في اعتقادهم. فتوحيد الكون بات مشرقاً،

وقد تمَّ إنجاز الانتصار على نهائية جملة الثنائيات القديمة -ثنائيات الإنسان والله، والطبيعة والروح، والزمن والأبد، والحياة والموت، والذات والآخر، وإسرائيل وباقي البشرية. وفيما كانوا ينتظرون بتوقٍ مجيء المسيح الثاني، حضوره، حين سيعود من السماوات بمجد كامل أمام العالم كله، بقي وعيهم متركزاً على الحقيقة المحرِّرة التي كان المسيح قد أطلقها في عملية الافتداء والإنقاذ- عملية مظفرة يمكنهم أن يسهموا فيها إسهاماً مباشراً. على هذا الأساس قام موقف الأمل المسيحي الطاغي. وعبر فعل الأمل المتواصل للمسيحي المؤمن بقوة الرب وخطته الرحيمتين بالنسبة إلى الإنسانية، بات التعالي على محاولات الحاضر وأخطائه ممكناً. بوسع الإنسانية الآن أن تتطلع إلى الأمام، بثقة متواضعة، نحو إنجاز مستقبلي مجيد، كان موقفها المفعم بالأمل مسهماً بطريقةٍ ما في تحقيقه.

أما لغة الكلام عن المسيح القادم التي استخدمها **بولس**، **ويوحنا**، ولاهوتيون مسيحيون أوائل مثل **إيريناوس**، فبدت موحية، ليس فقط بأن عودة المسيح كانت ستتم بوصفها حدثاً خارجياً، هبوطاً من السماء في موعد غير محدد في المستقبل، بل وبأن من شأنها أيضاً أن تأخذ شكل ميلاد تدريجي من داخل التطور الطبيعي والتاريخي لجميع الكائنات البشرية، التي كانت تتعرض لعملية الاستكمال في المسيح وعبره. ففي تجسده المتواصل والتدريجي في الإنسانية وفي العالم، كان من شأن المسيح أن يوصل الخلق إلى مرحلته المثمرة. قد تكون البذرة مخبوءة الآن في باطن الأرض، غير أنها باتت متحركة، فاعلة نامية ببطء، متقدمة نحو الاكتمال في تكشف مجيد للغز السماء. كتب **بولس** في رسالته إلى أهل رومية يقول: (الخلق كله يئن في مخاض) ولادة هذا الكائن السماوي، تماماً كما كان المسيحيون جميعاً ملقحين بالمسيح من الداخل، ملقحين بنفْس جديدة ستولد لحياة جديدة وأكثر صدقاً في إطار الوعي الكامل للرب. تاريخ الإنسان مدرسة كبرى لتعلم أسرار القداسة، وللاطلاع على ألغاز السماء، طريق موصلة لكيان الإنسان إلى الرب.

من هذا المنظور كان الإنسان مسهماً نبيلاً في تكشف الرب الإبداعي. وفي اغترابه عن الرب بقي الإنسان، أتعس المخلوقات، قادراً على الاضطلاع بدور مركزي في إصلاح

الحالـة الخربة للخلق واستعادة صورته الإلهية. كان اللوغوس (الكلام - المنطق) قد هبـط على الإنسان؛ كـي يتمكن الأخير، عبر اقتسامه آلام المسيـح ومبادرته الآن إلى استيعاب اللوغوس بنفسه، من الصعود إلى الرب.

وفي ضوء الوحي المسيحي لم تكن جهود البشر عبثاً. تعين على الإنسان أن يتعذب، وأن يحمـل صليـب المسيح؛ ليكون قادراً علـى حمل الرب. لم يكن يسـوع المسيح سوى آدم الجديد الذي بادر إلى إطلاق إنسانية جديدة، قابلة للإنجاز في المستقبل مطوِّراً طاقـات جديدة قائمة على الوعي والتحرر الروحيـين، غير أن الإلهي كان من البداية كامناً وفاعلاً على نحوٍ مجيد في الإنسان وفي العالم الحاضر.

المزيد من التناقضات والتراث الأوغسطيني

المادة والروح

كان النزاع الداخلي في المسيحية بين الافتداء والحكم، وبين توحد الرب مع العالم مـع تمييز عـالي الشحنة الثنائيـة، استثنائي الـبروز في موقفيه من العـالم والجسد الماديـين، وهو تناقض أساسي لم يسبـق للمسيحية أن حلته كلياً. فاليهودية والمسيحية دأبتـا، بقدرٍ أكبر مـن الصراحة، مقارنة بمدارس دينية أخرى، على تأكيد ما يتصف به خلق الإرادة الحرة للرب من حقيقة، وعظمة، وجمالية، واستقامة كاملة: بعيداً عن كونه وهماً، زيفاً، واحداً من أخطاء السماء؛ بعيداً عن أن يكون تقليداً ناقصاً أو فيضاً ضرورياً. فالرب خلق العـالم، وكان حسناً. يضاف: خُلق الإنسان، جسداً وروحاً، على صـورة الـرب، غير أن كلاً من الإنسـان والطبيعة ما لبثا، مع اقـتراف الأول للخطيئة وسقوطـه، أن فقـدا موروثهما السمـاوي المقدس، فبـدأت مسيرة العـذاب الدرامية اليهوديـة -المسيحية الطويلة الزاخرة بتقلبات حـال الإنسان في علاقته مع الرب، في زحمة عالم مغـترب وفارغ روحياً. وبمقدار ما كانت الرؤية اليهودية- المسيحية للخلق الأصلي الشفاف مجيدة، كانت نظرتها إلى سقوط العالم أكثر مأساوية.

ولكن الوحي المسيحي أكد أن المسيح، قد صار إنساناً، لحماً ودماً، وكان بعد صلبه قـد صعد من جديد في عملية اعتقد الحواريون أنها كانت عملية تحول وتجديد روحية

لجسده المادي. وعلى هاتين المعجزتين المركزيتين في العقيدة المسيحية -التجسد والبعث- تأسس الإيمان، لا بخلود النفس وحسب، بل وحتى بخلاص الجسد وبعثه، وصولاً إلى خلاص الطبيعة بالذات وبعثها. لا نفس الإنسان فقط، بل وجسده مع أنشطتها تتغير، تكتسب الصفة الروحية، تستعيد قداستها من جديد. حتى الاتحاد الزوجي هنا كان يُنظر إليه، بوصفه انعكاساً لارتباط المسيح الحميم بالإنسانية، منطوياً، على أهمية مقدسة. وفي يسوع كان **اللوغوس** الأنموذجي الأصلي قد اندمج بصورته المشتقة (الإنسان) مسترجعاً قداسة الأخير الكاملة. أما الانتصار الخلاصي فتمثل في إنسان جديد بكليته، لا مجرد تعالٍ روحي لماديته. ثمة في تعليم «جُعل اللوغوس لحماً» وفي الإيمان بميلاد الإنسان كله من جديد، بُعْدٌ مادي صريح مميز للمسيحية عن تصورات أخرى، أكثر حصرية في صوفيتها.

وهذا الفهم الإنقاذي المسيحي أعاد تأكيد النظرة اليهودية إلى الإنسان، نظرة موازية للفكرة الأفلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة: إن الإنسان إن هو إلا كون مصغر عاكس للسماء، وأضفى عليها معنى جديداً، ولكن مع التشديد الأكبر دون شك لليهودية على الإنسان -جسداً وروحاً- بوصفه وحدة متماسكة ذات طاقة حيوية. إن الجسد هو وعاء الروح، وهيكلها، وتعبيرها المجسد. يضاف أن كهانة يسوع كانت منطوية مركزياً على فعل شفاء الجسد والروح مجتمعين. ففي الكنيسة الأولى ثمة إشارات متكررة إلى «المسيح الطبيب» وكثيراً ما يرد ذكر الحواريين والرسل، بوصفهم محترفي طبابة وعلاج كاريزميين. إن العقيدة المسيحية البدائية نظرت إلى طبيعة الخلاص الروحي من زوايا سايكوسوماتية (نفسية - جسدية) صريحة. فصورة **بولس** المهيمنة لبعث البشرية كانت صورة الجسد الواحد للمسيح، البشرية كلها تؤلف أعضاءه، وصولاً إلى كمال المسيح الذي كان رأسها وتاجها. ومع ذلك، فإن الأمر لم يقف عند استعادة الإنسان إلى القداسة، بل تجاوزها إلى الطبيعة التي كانت قد تعرضت، جراء سقوط الإنسان، للتمزيق إلى أشلاء، وباتت تحلم بخلاصها. ففي رسالته الموجهة إلى الرومان (إلى أهل رومية) قال بولس: «فإن انتظار الخليقة يتوقع تجلي المجد في أبناء الله؛ لأن الخليقة قد

أُخضعت للباطل، لا عن إرادة، ولكن لأجل الذي أخضعها على رجاء» (رسالة القديس بولس إلى أهل رومية: 8/19 – 20). إن أوائل آباء الكنيسة كانوا مؤمنين بأن المسيح الذي كان سيستعيد العلاقة المقطوعة بين الإنسان والرب، سيقوم في الوقت نفسه بسد الهوة الحاصلة بين الإنسان والطبيعة التي طالما خضعت لمساءلة الإنسان الأنانية منذ السقوط وانزلاق الإنسان إلى درك سوء استعمال الحرية.

لم يتم النظر هنا إلى تجسد المسيح في العالم وافتدائه له، بوصفهما حدثين روحيين حصراً، بل على أنهما، بالأحرى، تطور غير مسبوق وبلا نظير في سياق المادية الزمانية والتاريخ العالمي، وتجسيد لإضفاء الكمال الروحي على الطبيعة –لا بوصفه نقيضاً للطبيعة، بل تحققاً لها– **فاللوغوس**، حكمة السماء، كان حاضراً في الخلق من بدايته. أما الآن فكان المسيح قد أماط اللثام عن قداسة العالم المضمرة. كان الخلق أساس الخلاص تماماً، كما كانت الولادة الشرط المسبق للبعث. وبهذه النظرة عُدَّت الطبيعة مأثرة *الرب* النبيلة والحوزة الحالية لتجليه *الذاتي*، مما جعلها جديرة بالاحترام والفهم.

ولكن نظرة مناقضة كانت أيضاً سمة مميزة بالقدر نفسه للتفكير المسيحي، نظرة هيمنت خصوصاً في المراحل المتأخرة من المسيحية الغربية، حيث بات يُنظر إلى الطبيعة بوصفها الناحية التي لا بد من التغلب عليها في سبيل بلوغ الطهارة الروحية. فالطبيعة، كلها، فاسدة ومحددة. وحده الإنسان، رأس الخلق وقمته، قادر على الخلاص، ووحدها الروح فيه قابلة أساساً للإنقاذ. وبموجب هذا الفهم، تبقى روح الإنسان في صراع مباشر مع الغرائز الوضيعة لطبيعته البيولوجية، وعرضة لخطر الوقوع في شرك ملذات الجسد والعالم المادي. فالجسد المادي هنا كثيراً ما يوصم بأنه ملاذ الشيطان ومنبع الخطيئة. والإيمان اليهودي – المسيحي الأول بخلاص الإنسان كله مع العالم الطبيعي ما لبث أن تحول من حيث التركيز، خصوصاً تحت تأثير لاهوتيي المسيحية الأفلاطونية الجديدة، إلى إيمان بنوع من الإنقاذ الروحي الخالص الذي لا يفضي إلا إلى توحيد ملكات الإنسان الأسمى فقط – الفطنة الروحية. الجوهر السماوي للروح الإنسانية –مع الرب. وفي حين أن العنصر الأفلاطوني في المسيحية

تغلب على ثنائية السماوي- الإنساني عبر النظر إلى الإنسان بوصفه مشاركاً مباشراً في الأنموذج السماوي الأصلي، فإنه دأب في الوقت نفسه على تشجيع ثنائية مغايرة بين الجسد والروح. إن الفطنة الروحية، النوس، هي البؤرة المركزية بالنسبة إلى الهوية السماوية - الإنسانية الأفلاطونية؛ أما الجسد المادي فلا علاقة له بهذه الهوية، بل هو تعطيل لها. وفي صيغها الأكثر تطرفاً دأبت الأفلاطونية على ترويج شعار «الجسد سجن للروح» في الثقافة المسيحية.

مع العالم المادي، كما مع الجسد المادي، يأتي مبدأ أفلاطون القائم على القول بتفوق الواقع المتعالي على العالم المادي الطارئ متمخضاً في المسيحية عن تعزيز ثنائية دأبت بدورها على تأييد نوع من الزهد أو التقشف الأخلاقي. ومثله مثل سقراط أفلاطون بات المسيحي المؤمن يتصور نفسه مواطناً في عالم الروح، مع بقاء علاقته بالدنيا المادية العابرة علاقة غريب وحاج. سبق للإنسان أن كان متمتعاً بنوع من المعرفة السماوية السعيدة، ولكنه ما لبث أن سقط في ظلام الجهل، ووحده الأمل في استعادة ذلك النور الروحي المفقود يحرّك النفس المسيحية السجينة في هذا الجسد، وهذا العالم. فقط حين يستيقظ الإنسان من حياته الحالية يمكنه بلوغ السعادة الحقيقية. والموت، بوصفه تحرراً للروح، أثمن من الوجود المبتذل. في أفضل الأحوال، ليس العالم الطبيعي الملموس إلا انعكاساً ناقصاً للملكة الروحية الأسمى القادمة وتمهيداً لها. غير أن الاحتمال الأقوى هو أن العالم المبتذل، بإغراءاته الخادعة، وبملذاته المثيرة وبقدرته على الحفز المهين للشهوات، من شأنه أن يضلل النفس ويحرمها من نعمتها السماوية. لذا فإن سائر الجهود الفكرية والأخلاقية الإنسانية يجب أن تتوجه نحو الروح وما بعد الحياة، بعيداً عن المادة وهذه الحياة. وفي هذا كله ظلت الأفلاطونية توفر تسويغاً فلسفياً قوياً لثنائية الروح والمادة المحتملة في المسيحية.

ومع ذلك، فإن هذا التطور اللاهوتي اللاحق كانت له سوابق كثيرة: كانت ثمة الرواقية، والفيثاغورسية الجديدة، والمانوية، وطوائف دينية أخرى من الإسنيَّة، متوافرة جميعاً على نزعات دينية قائمة على الثنائية والزهد، تركت بصماتها على النظرة المسيحية. واليهودية نفسها، بإصرارها المميز على محاربة التلويث الدنيوي

والجسدي لما هو مقدس وسماوي، توفر الدعم لمثل هذه التوجهات منذ بدايات هذا الدين الجديد. غير أن تيارات غنوسطية (عرفانية) ثنائية معينة، ناشئة ربما عن تأثر اليهودية الصوفية بالثنائية الزرادشتية، كانت هي الأكثر تطرفاً على هذا الصعيد خلال قرون المسيحية الأولى، مؤكدة نوعاً من الفصل المطلق بين عالم مادي شرير من ناحية وملكوت روحي خير من الناحية المقابلة. واللاهوت الغنوسطي (العرفاني) التوفيقي نجح في إحداث تحول جذري في التصور المسيحي الأرثوذكسي، عبر الحفاظ على القول: إن خالق العالم المادي، يهوه العهد القديم، كان إلهاً ثانوياً ناقصاً واستبدادياً، جاء المسيح الروحي والأب الرحيم لوحي العهد الجديد (هذا الوحي الذي دأب الغنوسطيون على تدعيمه بنصوص أخرى وتحريره لاستبعاد بقايا العقيدة اليهودية التي رأوها زائفة منه) من أجل الإطاحة به. إن روح الإنسان مسجون في جسد غريب داخل عالم مادي غريب لا يستطيع التعالي عليه سوى العرفانيين باطنياً، تلك القلة المختارة من الغنوسطيين. ومثل هذه الرؤية ما فتئت أن ضاعفت توجهات ذات علاقة في سفر يوحنا، مؤكدة جملة الانقسامات بين النور والظلام، بين مملكة المسيح والعالم الخاضع للشيطان، بين النخبة الروحية والساقطين الدنيويين، كما بين يهوه والمسيح، بين العهدين القديم والجديد. وعلى الرغم من أن لاهوتيي المسيحية الأرثوذكسية الأقدم، من أمثال آيرينايوس، جادلوا بقوة مدافعين عن استمرارية العهدين القديم والجديد، عن وحدة خطة السماء من التكوين إلى المسيح، فإن صدى قوياً من لحن الثنائية الغنوسطية ترك بصماته على اللاهوت والورع المسيحيين اللاحقين.

فالمسيحية البدائية ذاتها كانت، مثل أمها اليهودية، ميالة بغموض إلى نوع من ثنائية المادة - الروح مع نظرة سلبية إلى الطبيعة وهذا العالم. وإبليس بنظر العهد الجديد هو أمير هذا العالم: بقيت الثقة المسيحية بعالم تحكمه السماء، إذاً، متجاورة مع الخوف المسيحي من عالم خاضع لحكم الشيطان. يضاف إلى ذلك، دأب جل أوائل المسيحيين؛ رغبة منهم في الابتعاد عن الثقافة الوثنية المعاصرة المفرطة في جنسيتها، على تأكيد الحاجة إلى نوع من الطهر الروحي الذي لا يتسع لغرائز الطبيعة، ولا سيما

الجنسيــة. كانت العزوبية هي الحالة المثاليــة، مع إبقاء الزواج إجازة ضرورية لحصر جشع الإنسان في حدود معينة. أما الصيغ الاجتماعية والخيرة للمحبة المسيحية فكانت تلقى التشجيع بوصفها بدائل - كان الرهان على آغابه بدلاً من إيروس. وما كان ينطوي على أهمية استثنائية على هذا الصعيد تمثل في توقع عودة المسيح الوشيكة، ذلك التوقع الـذي ظل طاغيـاً على مشاعـر الكنيسة المبكرة والـذي دأب على تجريـد الاعتبارات الفاعلـة والمادية مـن الأهمية. فقدوم ملكـوت السماء، وهو حدث كانـت أكثرية أوائل المسيحيــين تتوقع وقوعــه خلال حياتها هــي، كان من شأنه استئصــال جميع الأشكال الماديــة والاجتماعية للنظام القديم. وعلى نحوٍ أعـم، تمخضت الرغبة في التغلب على المبالغات المادية المتصورة للثقافة الوثنية، جنباً إلى جنب مع تصدي المسيحية المتكررة للملاحقات المعتمدة من قبل الدولة، عن إلزام أوائل المسيحيين بالعزوف عن قيم العالم الحــالي، مقابل الحصول على قيم العالم الآخــر. فالانسحاب من هذا العالم والتعالي عليــه، سواء علــى طريقة نساك الصحراء أو عبر الشهادة، على نحوٍ أكثر تطرفاً، كانا عاملــي جذب قويين بالنسبة إلى أي مسيحي مفعم بالحماس. كثيراً ما كانت التوقعات الرؤيوية - الكارثية تنشأ من التقويمات السلبية جداً لهذا العالم وتولدها.

كانت الحاجة إلى الحفاظ علــى القداسة والبراءة انتظاراً لمجيء المسيح الوشيك الضــرورة القصــوى بالنسبــة إلى المسيحــي الأول. وطبيعــة تلك القداســة والطهارة الأخلاقية تحددت في قيام بولس بالمعارضة الجذرية بين «الجسد» و«الروح» حيث الأول شر والثانية خير. صحيح أن بولس ميز بين «الجسد» (**ساركس Sarx**) بوصفه طبيعة لم يتــم إنقاذهــا، و«الجسم» (**سومـا Soma**) بوصفه تعبيراً عن مجمــل الإنسان كله - جزءاً مــن ثنائية الجسد- الروح الإغريقية بقدرٍ أقل، ومن الوحدة التوراتية القابلة للوقــوع في الخطيئة، مــع بقائها منفتحة على الخلاص والإنقاذ بقدرٍ أكبر. لقد اقترح تقويمــاً إيجابياً لـ «الجســم» في صور مثل جسم المسيح، جســم أعضاء الكنيسة، بعث الجســم، الجسم بوصفه هيكل الروح القدس. وغالباً ما كان يستخدم تعبير «الجسد» للدلالــة على ما هو مادي بحد ذاتــه، لا على الضعف الفاني للإنســان، وتحديداً على ترفع ذاتي ضيق يجر وراءه انقلاباً أخلاقياً على صعيد الشخصية الإنسانية القويمة،

إخضاعــاً للــروح والجسم الإنسانيين لقــوى سلبية دنيا على حســاب انفتاح ودي على واقــع الرب الروحي الأعظم. لم تكن الخطيئة جنسية مجردة -بالرغم من أن الحياة الخاطئة كانت جنسية في كوابيسها- بمقدار ما كانت عملية الرفع الضال لما كان بحق تابعاً للرب، وهي عملية جيدة بحد ذاتها بمعايير سليمة، إلى ما فوق الرب.

ولكن تمييز بولس بين الجسد والجسم بقي مع ذلك غامضاً، في كل من تصريحاته العقديَّة وأخلاقه العملية. وقد كان اختياره لـ «الجسد» تعبيراً جامعاً لمثل هذا التحقير المعنوي والميتافيزيقي النافذ، اختياراً مؤثراً. فنزوع الكثيرين من المسيحيين اللاحقين نزوعــاً أنموذجياً إلى رؤية ما هو مادي، بيولوجــي، وغريزي ميالاً بالفطرة إلى ما هو شيطاني ومسؤولاً عن سقوط الإنسان وفساده المتواصل، لم يكن بعيداً عن دعم بولس المفترض. وفي استقطاب الجسد - الروح لدى بولس، وقد ضاعفته نزعات مشابهة في أجــزاء أخرى من العهد الجديد، كانت ثمة بــذور ثنائية معادية للمادية في المسيحية، جاءت التأثيرات الأفلاطونية، والغنوسطية، والمانوية لمضاعفتها وتعظيمها لاحقاً.

أوغسطين

قام أوغسطين بإماطة اللثام عما كان مضمراً في بولس. وهنا بالذات يتعين علينا أن نضاعف من تركيزنا على ذلك الفرد الذي كان من شأن تأثيره في المسيحية الغربية أن يكون فريد الشيوع والدوام. فبالنسبة إلى أوغسطين تضافرت جميع هذه العوامل - اليهوديــة، ولاهــوت بولــس، وصوفية يوحنــا، والتنســك المسيحي المبكــر، والثنائية الغنوسطية، والأفلاطونيــة الجديدة، والحالة النقدية للحضارة الكلاسيكية المتأخرة - مــع خصوصيات شخصيته وسيرة حياته لتحديــد موقف من الطبيعة وهذا العالم، مــن تاريــخ الإنسان، ومن خلاصــ الإنسان الــذي كان من شأنــه أن يقولب شخصية المسيحية الغربية في القرون الوسطى.

كان أوغسطــين، وهــو ابــن أب وثني وأم مسيحيــة راسخة الإيمــان، متمتعاً بنعمة شخصية زادت حدتُها من شحن استقطابه البيوغرافي. وبرغم كونه ذا طبيعة شديدة الحساسيــة، متابعاً حياة شباب غارقين في بحر ملــذات قرطاجة الوثنية، متولياً أبوة

طفل غير شرعي لعشيقته، مواصلاً وظيفة أستاذ الخطابة والبلاغة الدنيوية، ما لبث، تدريجياً، أن انجذب إلى ما هو فائق الحساسية والروحانية، جراء تفضيلاته الفلسفية وإلهاماته الدينية، كما بسبب هواجس الأم، خصوصاً. فعبر جملة من التجارب النفسية العاصفة، ابتعد أوغسطين عن حياته الأولى، ذات التوجهات العلمانية، ماراً بسلسلة مراحل منطوية على معنى ذي شأن بالنسبة إلى فهمه الديني اللاحق: تبنى أولاً حياة الفلسفة العليا بعد الاطلاع على **هورتنسيوس** (مناشدة Hortensius) شيشرون، ثم ما لبث أن انخرط مطولاً في الطائفة المانوية ذات النزعة الثنائية القوية شبه الغنوسطية؛ أتبع ذلك بالانجذاب المتزايد إلى الأفلاطونية الجديدة الفلسفية؛ واصلاً أخيراً، بعد لقاء مطران ميلانو المسيحي آمبروز، إلى وضع حد لبحثه عبر الاحتضان الكامل للدين المسيحي والكنيسة الكاثوليكية. وكل عنصر من هذا المسلسل ترك بصمته على رؤيته الناضجة التي أثرت بدورها في التفكير المسيحي اللاحق في الغرب من خلال كتاباته المتميزة بقدرة خارقة على الإقناع.

كان وعي أوغسطين الذاتي، بوصفه عنصر أخلاق طوعياً ومسؤولاً بالغ الحدة، مثله مثل إدراكه لمدى أهمية الأعباء التي ترتبها الحرية الإنسانية - أعباء الخطأ والذنب، الظلام والمعاناة، الانقطاع عن الرب. وبأحد المعاني، كان أوغسطين الأحدث بين معشر القدماء: كان يمتلك وعياً ذاتياً وجودياً بقدرته فائقة التطور على الاستبطان والمجابهة الذاتية، اهتمامه بالذاكرة ووعي الزمن، فطنته السايكولوجية، شكه وإحساسه بالندم، شعوره بالاغتراب الفردي للنفس الإنسانية في غياب الرب، حدة صراعه الداخلي، ارتيابه وتحذلقه الفكريين. إن أوغسطين هو أول من كتب معبراً عن القدرة على الشك بكل شيء، باستثناء واقع تجربة النفس أو الروح الخاصة في مجالات الشك، والمعرفة، والإرادة، والوجود - مؤكداً بذلك الوجود المحقق للأنا الإنسانية في النفس أو الروح. وقد أكد أيضاً التبعية المطلقة لتلك الأنا للرب الذي لولاه لم تكن لتستطيع الوجود، بله امتلاكها القدرة على تحصيل المعرفة وتحقيق الذات. فأوغسطين كان أيضاً الأكثر انتماء إلى العصر الوسيط بين القدماء. إن تدينه الكاثوليكي، وتوجهاته التوحيدية، وتركيزه على العالم الآخر، وثنائيته الكونية، كانت

جميعاً تبشر سلفاً بالعصر القادم - مثلها مثل إحساسه الحاد بغير المرئي، بإرادة الرب، وبالكنيسة الأم، وبالمعجزات، والنعم، والعناية الإلهية، وبالخطيئة، والشر، والشيطاني. كان أوغسطين إنساناً مشحوناً بالتناقض والغلو، ومن شأن تركته أن تحمل الطابع نفسه.

من المؤكد أن نوعية اهتداء أوغسطين وقوته -تجربة الغرق في النعم المتدفقة عليه من الرب التي نجحت في إبعاده عن العمى الفاسد والأناني لذاته الطبيعية- شكلتا العنصر المتوج لرؤيته اللاهوتية، غارستَيْن في أعماقه قناعة بتفوق إرادة الرب وخيره وبفقر إرادته الحبيسة. فالقوة المضيئة لتدخل المسيح الإيجابي في حياته أبقت الشخص الإنساني في ظل نسبي. ولكن الأمر الذي كان من شأنه أن يكون ذا تأثير استثنائي في فهمه الديني تمثل في الدور المحوري الذي أداه الجنس في بحث أوغسطين الديني. فعلى الرغم من تنبهه إلى أن نظام الطبيعة سماوي أساساً (وأكثر اندفاعاً في الغالب في إطراء جمال الخلق وسخائه من أي أفلاطوني)، بقي أوغسطين حريصاً على التطرف، في حياته الخاصة، في تأكيد الإنكار الزاهد لغرائزه الجنسية شرطاً مسبقاً للاستنارة الروحية الكاملة - وجهة نظر يدعمها تصديه لكل من الأفلاطونية الجديدة والمانوية، مع أنها عاكسة لجذور أعمق في شخصيته وتجربته الخاصتين.

محبة الرب كانت الأطروحة والغاية الأساسيتين لتدين أوغسطين، ومثل هذه المحبة ما كانت لتزدهر ما لم يتم قهر حب الذات وحب الجسد بنجاح. فالانصياع للجسد كان في نظره، أصل سقوط الإنسان؛ قيام آدم بتناول ثمرة شجرة معرفة الخير والشر، ذلك الخطأ الذي شاركت فيه البشرية كلها جرى ربطه، على نحوٍ مباشر، بالشهوة الجنسية (وبالفعل، فإن «المعرفة» التوراتية كانت على الدوام ذات أصداء جنسية). وفي نظر أوغسطين، فإن الطابع الشرير للشهوة الجسدية كان متجلياً في الخجل المصاحب للتعبير عنها، على نحوٍ غير خاضع لتحكم الإرادة العقلانية، والمصاحب أيضاً لمجرد عري الأعضاء الجنسية. ما كان من شأن التكاثر والإنجاب في الفردوس قبل السقوط أن ينطوي على مثل هذا القدر من الطيش والعار الحيوانيين. أما الزواج فيستطيع الآن، أقله، استخلاص بعض الخير من الشر الموروث؛ لأنه جالب

للنسـل، وللالتزام الدائم، ولنوع من حصر الجنسـ بأغراض التكاثر والتناسل. غير أن الخطيئــة الأولى مست جميع الخارجين من أرحام الأجساد، مما أدى إلى إخضاع البشرية كلها للعنة آلام الولادة، للمعاناة والذنوب في الحياة، ولشر الموت الأخير. فقط بشفاعــة المسيــح وببعث الجســد كان من شأن جميع آثار تلــك الخطيئة أن تزال فيتم تحرير روح الإنسان من لعنة طبيعته الساقطة.

صحيــح أن أوغسطـين كان يرى أن جذر الشر لم يكن كامنــاً في المادة، مثلما كان الأفلاطونيــون الجـدد يـرون؛ لأن المــادة كانت من صنــع الرب، وهي خـير، إذًا. لعل الشــر كان، بالأحرى، نتــاج سوء استخدام الإنسان لإرادته الحــرة. فالشر كان كامناً في فعـل التحـول نفســه -في الابتعاد عن الــرب- لا في الشيء الــذي تم التوجه نحوه. ومــع ذلك، فــإن في قيام أوغسطين بربـط ذلك الاستخدام السيـئ الخاطئ للحرية بالشبــق والشهوة الجنسية، وبالفساد الطاغــي للطبيعة بعد ذلك، ظلت بذرة الثنائية الأفلاطونية الجديدة والمانوية الأكثر تطرفاً نابضة بالحياة.

تلــك هي الركيزة التي استند إليها مغزى لاهــوت أوغسطين الأخلاقي. من المؤكد أن الخلــق – الإنسان كمــا الطبيعة – نتاج استثنائي الروعة لخصب الرب الخيّر، غير أن ذلــك الخلق مــا لبث، جراء خطيئة الإنسان الأولى، أن انحرف انحرافاً جذرياً إلى درجــة أن لا شــيء سوى الحياة السماويــة الثانية قادر على استعــادة تماسكه ومجده الأصليــين. لقد تضاعفت سرعة سقوط الإنســان بسبب تمرده الطوعي على التراتبية السماويــة السليمــة، تمــرده المستند إلى تأكيد قيــم الجسد على حســاب قيم الروح. بــات الإنسان الآن عبداً لأهواء النظــام السفلي. لم يعد الإنسان حراً في تقرير مصير حياتــه من منطلق إرادتــه العقلانية ببساطة، ليس فقط لوجــود ظروف غير خاضعة لتحكمــه، بل لأنــه مقيد على نحوٍ لاشعــوري بالجهل والاشتراط العاطفــي. إن أفكاره وأفعالــه الخاطئــة الأولية كانت قد أصبحت عادات متجــذرة، ثم صارت آخر المطاف أصفــاداً غير قابلة للتفكيك، ساجنة إياه في حالــة غربة ملعونة عن الرب. ما من قوة ســوى رحمة السماء قادرة علــى كسر دوامة الخطيئة الشريرة. إن الإنسان أسير غلوه وكبريائــه، شديد الرغبة في فرض إرادته على الآخرين، إلى درجة يبقى معها عاجزاً

عن تغيير نفسه بطاقاته الخاصة. وفي حالته الساقطة الحالية لا يمكن لحرية الإنسان الإيجابية أن تقوم إلا على أساس التسليم بنعمة الرب وفضله. فقط الرب قادر على تحرير الإنسان؛ لأن كل فعل يقوم به الإنسان وحده يبقى عاجزاً عن تحريكه باتجاه الخلاص. والرب عارف سلفاً الوقت كله، هوية النخبة وهوية الملعونين، استناداً إلى معرفته الكلية المسبقة لأشكال تجاوب الفريقين المختلفة مع رحمته. وعلى الرغم من أن من شأن العقيدة المسيحية الرسمية ألا تتبنى دائماً صياغات أوغسطين الأكثر تطرفاً للقدر المكتوب سلفاً أو إنكاره شبه الكامل لأي دور بشري فاعل في عملية الخلاص، فإن النظرة المسيحية اللاحقة إلى فساد الإنسان وسجنه الأخلاقيين كانت نظرة متطابقة إلى حدٍّ كبير مع نظرة **أوغسطين**.

وهكذا، فإن الرجل الذي أعلن، بمثل هذه القوة، محبة الرب وحضوره التحريري في حياته الخاصة أقر أيضاً، بفاعلية لم تتوقف قط عن اختراق التراث المسيحي الغربي، بالتبعية والعجز الداخليين للروح الإنسانية المفسدة بالخطيئة الأصلية. من هذا التناقض نشأت، بالنسبة إلى **أوغسطين**، ضرورة وسيلة نعمة موفرة سماوياً في هذا العالم: ضرورة بنية كنسية ذات مرجعية ونفوذ، يستطيع الإنسان في كنفها أن يلبي حاجاته الملحة والطاغية إلى الإرشاد الروحي، والانضباط الأخلاقي، ونعمة أسرار الكنيسة.

لنظرة **أوغسطين** النقدية إلى الطبيعة لازمتُها المتمثلة في رؤيته التقويمية للتاريخ العلماني. فبوصفه مطراناً ذا نفوذ في عصره، بقي **أوغسطين**، في المراحل المتأخرة من حياته، مشغولاً بهاجسين ملحين: هاجس الحفاظ على وحدة الكنيسة والتماثل العقدي في مواجهة التأثير السلبي لعدد غير قليل من حركات الهرطقة الرئيسة من جهة، وهاجس التصدي التاريخي لسقوط الأمبراطورية أمام الغزوات البربرية من جهة ثانية. ففي مواجهة الأمبراطورية المتداعية والزوال الظاهر للحضارة نفسها، لم يرَ **أوغسطين** أي أمل واعد في أي تقدم تاريخي حقيقي في هذا العالم. رأى، بدلاً من ذلك، ما يشير إلى الهيمنة المطلقة والسلطة الدائمة للخطيئة الأصلية، التي جعلت هذه الحياة عذاباً، جحيماً على الأرض، لا يستطيع انتشال الإنسان منه سوى المسيح،

وهـو يرى فيض الشرور والفظاعـات، وسيل الحروب وجرائم القتـل، وجشع الإنسان واستكباره، وتحلـل الإنسان وغرقه في الرذيلة؛ وهو يرى آيات الجهل وصنوف المعاناة المفروضـة عنـوة على سائر البشر، جـاء رد أوغسطين على النقـد الأكبر الذي وجهه وثنيو روما الناجون إلى الديانة المسيحية -نقد أن المسيحية كانت قد أدت إلى تقويض وحـدة السلطـة الأمبراطوريـة الرومانية، ففتحـت الطريق أمام انتصـار البرابرة- متمثـلاً في طائفـة مغايرة مـن القيم مع رؤيـة مختلفة بشـأن التاريخ: مـا من تقدم حقيقي إلا ويكون، بالضرورة، روحياً ومتعالياً على هذا العالم ومصيره السلبي. أما ما ينطوي علـى أهمية بالنسبة إلى رخاء الإنسان فليس هو الكيان الأمبراطوري العالمي، بـل الكنيسة الكاثوليكية. وبمـا أن العناية الإلهية والخلاص الروحـي هما الركيزتان الأساسيتـان للوجـود الإنساني، فإن أهميـة التاريخ العلماني، بقيمـه العابرة وتقدمه المتذبذب والسلبي عموماً، متضائلة تبعاً لذلك.

ليس التاريـخ، مثل أبعاد الخلق الأخرى، برغم ذلك، إلا أحد تجليات إرادة الرب. إنـه مجسّد لغاية الرب الأخلاقية. والإنسان عاجز عن الاستيعاب الكامل لتلك الغاية في هـذا الزمن الحاضر، الغـارق في بحر من الظلام والفوضى، لأن مغزاها لن تتأكد صحتها إلا مع انتهاء التاريخ. ولكن الوجه العلماني للتاريخ ليس تقدمياً على نحوٍ إيجابي علـى الرغم من بقـاء تاريخ العالم خاضعاً لتحكم الرب، وروحيـاً من حيث التصميم (وبالفعـل فإن أوغسطين شبه تاريـخ العالم بلحن عظيم لمؤلف موسيقي معصوم عن الخطأ، لحن توزعت أجزاؤه على تراخيص كنيسة مناسبة لجميع الأحقاب) وبالأحرى فإن التاريـخ كان، بسبب نفوذ إبليس المستمر في هذا العالم، محكوماً، كما في الحرب الأبدية بين الخير والشر، بتجسيد تطور تقهقري حاسم للصفوة الروحية وكتلة هالكي الدنيـا. وعلى امتداد هذه المسيرة الملحمية المثـيرة كثيراً ما تبقى دوافع الرب خافية، ولكنهـا عادلة في النهايـة. ومهما تكن النجاحـات أو الإخفاقـات الظاهرية المتحققة للأفـراد في هذه الحياة، فإنهـا كانت كل شيء، مقارنة مع المصائر الأبدية التي كانت أرواحهم قد كسبتها. فخصوصيات التاريخ العلماني وإنجازاته لا تنطوي، بحد ذاتها، على أي أهمية. والأفعال في هذه الحياة ليست ذات شأن، إلا لأنها منطوية على عواقب

أخروية، على ثواب أو عقاب سماويين. يبقى بحث الروح الفردية عن الرب أولياً، في حين أن التاريخ وهذا العالم ليسا إلا مسرحين لتقديم تلك الملحمة الدرامية للبحث عن الرب. والهروب من هذا العالم إلى العالم الآخر، من الذات إلى الرب، من الجسد إلى الروح، إن هو، إذًا، إلا الهدف الأبعد والتوجه الأسلم للحياة الإنسانية. أما النعمة الإنقاذية الوحيدة في التاريخ فمتمثلة في الكنيسة التي قام المسيح بتأسيسها.

بدلاً من التوقع المسيحي لتغير عالمي حالٍ بالضرورة إضافةً إلى أنه وشيك، بادر أوغسطين إلى نفض يده من هذا العالم الذي لم يكن نزوعه الساقط إلا سلبياً بطبيعته. فحسب وجهة نظر أوغسطين. كان المسيح قد نجح فعلاً في إلحاق الهزيمة بالشيطان، ولكن في ملكوت الروح المتعالية فقط، في ذلك الملكوت الوحيد المنطوي على أهمية حقيقية. إن الواقع الديني الحقيقي لم يكن خاضعاً لتقلبات هذا العالم وتاريخه، وهو واقع لا مجال لمعرفته إلا من خلال معايشة الفرد الداخلية للرب عبر وساطة الكنيسة، كما في الأسرار الكنسية.

وهنا بالذات دخل التأثير الأفلاطوني الجديد - الصعود الروحي الفردي، الداخلي، الذاتي - على الخط، ونجح إلى حد معين في التفوق على المبدأ اليهودي القائم على نوع من الروحانية التاريخية الجماعية، الخارجية. إن قيام الأفلاطونية الجديدة باختراق المسيحية أدى إلى مضاعفته وتفسير العنصر الصوفي والداخلي للوحي المسيحي، ولا سيما ذلك الكامن في إنجيل يوحنا. غير أنها أسهمت بفعلها هذا، وعلى نحوٍ متزامن، في اختزال عنصر التطور التاريخي والجماعي الذي كانت المسيحية البدائية، وخصوصاً مسيحية بولس ولاهوتيين قدماء جداً مثل إيرينايوس، قد ورثتها عن اليهودية ودأبت على تطويرها جذرياً. إن إحساس أوغسطين القوي بإدارة الرب للتاريخ - كما في السيناريو الملحمي الذي يقدمه عن المجتمعين غير المرئيين للنخبة والهالكين، لمدينة الرب ومدينة هذا العالم، المتصارعين على امتداد تاريخ الخلق إلى ساعة الحساب الأخير - بقي عاكساً للرؤية اليهودية الأخلاقية القائلة: إن للرب هدفاً في التاريخ. وبالفعل، فإن من شأن مبدأ المدينتين أن يمارس قدراً كبيراً من التأثير في التاريخ الغربي اللاحق، مؤكداً استقلال الكنيسة الروحية عن الدولة العلمانية. غير

أن استخفافه الشديد بما هو علماني، مضافاً إلى خلفيته الفلسفية، وميوله النفسية العميقة، وسياقه التاريخي، ما لبث أن تمخض عن تحويل تلك الرؤية وتوجيهها نحو تدين شخصي وداخلي منصب على العالم الآخر.

في جوانب جوهرية أخرى من فكر أوغسطين والنظرة المسيحية المتطورة إلى العالم - كما في ثنائية رب متعالٍ كلي القدرة مقابل مخلوق بشري مقيد بالخطيئة، والحاجة إلى بنية دينية متنفذة مبدئياً وأخلاقياً، متولية إدارة أسرة مؤمنين نخبة - كانت الحساسية اليهودية هي المهيمنة. وقد كان هذا بادياً خصوصاً في تطور مواقف المسيحية المميزة من وصايا الرب الأخلاقية.

الناموس والنعمة

بالنسبة إلى اليهود، كان ناموس موسى دليلاً حياً، عماد ثباتهم الوجودي، الذي تولى أخلاقياً تنظيم حياتهم، مع إبقائهم على علاقة جيدة مع الرب. وفيما كان التقليد اليهودي، كما مثله الفرّيسيون زمن يسوع، يدعو إلى الامتثال الصارم للقانون، فإن المسيحية المبكرة دأبت على تأكيد ما اعتقدت أنه كان رأياً مناقضاً مئة في المئة: صِيغ الناموس من أجل الإنسان وطُبق في محبة الرب، بما أدى إلى إلغاء الطاعة القسرية والدعوة، بدلاً من ذلك، إلى نوع من الاحتضان المحرِّر والقلبي الصادق لإدارة الرب، كما لو كانت إرادة ذاتية. أما توحد الإرادتين فلا تتوسطه إلا نعمة السماء، هبة الخلاص المجانية التي جلبها المسيح للبشر. من وجهة النظر هذه، لم يكن الناموس قادراً، بوصفاته السلبية المنقوشة في الصخر، إلا على فرض الطاعة بالخوف. أما بولس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى إعلان عدم إمكانية تبرير الإنسان وتبرئته حقاً، إلا عبر الإيمان بالمسيح الذي يستطيع جميع المؤمنين أن يتعرفوا على مجانية نعمة الرب وحريتها من خلال فعله الإنقاذي. إن قيود الناموس جعلت الإنسان خاطئاً، ممزقاً ضد نفسه. أما المؤمن المسيحي فقد كان، بدلاً من أن يبقى في علاقة «عبودية» مع الناموس، حراً؛ لأنه بات، بفضل نعمة المسيح، شريكاً في حرية هذا المسيح.

قبل اهتداء بولس إلى الناموس كان أحد الفريسيين، ومدافعاً متشدداً عن الناموس.

أمـا بعد الاهتداء، فقد شهد بحماسة مهينة للـذات على عجز الناموس، مقارنة بقوة حـب المسيـح وحضور الروح الفاعلـين في الشخص الإنساني من الداخـل. إلا أن فهم بولس للناموس كان يراه اليهـود محاكاة تهكميـة لطبيعة هذا الناموس الحقيقية. بالنسبـة إليهم، كان الناموس نفسه هبة الرب، قادراً على فرض مسؤولية أخلاقية على الإنسان. كان يرى استقلال الإنسان وعمله الخيري من عناصر اقتصاد الخلاص الضروريـة. وكذلك، فإن بولس سلّم أيضاً بدور معين لهذين العنصرين، غير أنه أكد أن حياتـه الخاصة شكلت أنموذجاً لعبثية التدين المحكـوم بالناموس النهائية. ما هو أكـثر من الجهد الإنساني، ولـو كان مشرعاً سماوياً، كان مطلوبـاً من أجل الحصول علـى شيء أساسي وفوق إنسـاني، مثل انتشال الروح الإنسانيـة وإنقاذها. من المؤكد أن أعمـال الخير والمسؤولية الأخلاقية ضرورية، ولكنها غير كافية. فقط هبة السماء العلويـة المتمثلـة في تجسد المسيح وتضحيتـه الذاتية جعلت تلك الحيـاة المتناغمة مع الـرب التي كانت روح الإنسـان شديدة التوق إليها ممكنـة. إن الإيمان بنعمة المسيح، بدلاً من الامتثال الدقيق للوصفات الأخلاقية، كان أضمن طرق الإنسان إلى الخلاص، ودليل ذلك الإيمان تمثل في أعمال المسيحي القائمة على المحبة والخدمة التي جعلتها نعمةُ المسيح ممكنة. بالنسبة إلى بولس لم يعد الناموس هو السلطان الملزم؛ لأن غاية الناموس الحقيقية كانت هي المسيح.

بـادر إنجيل يوحنا مؤكداً بالمثل القطيعة مع الناموس اليهودي، إلى إعلان ما يأتي: «**لأن الناموس أُعطـي بموسى، وأما النعمة والحق فبيسـوع المسيح حصلا**» (يوحنا: 17/1). إن إزالة التوتر بين إرادة الرب وإرادة الإنسان، بين الضبط الخارجي والنزوع الداخلـي، ممكنة من خلال محبة الرب التي من شأنهـا أن توحد الإنساني والسماوي في روح أحادية واحدة. أما الاستيقاظ وصولاً إلى مثل هذه الحالة من المحبة السماوية، فمشـروط باختبار ملكـوت السماء. بات الإنسـان الآن قادراً علـى التحلي بالاستقامة الحقيقية، لا قسراً بل طوعاً سعيداً، في عيني الرب، بسبب افتداء المسيح.

ولكـن هـذا التناقض في العهد الجديـد بين التقييـد الأخلاقي والحريـة النازلة مـن السماء لم يكن، مـع ذلك، بريئاً من الغموض. فاهتمـام الأناجيل بالأخلاق فيما

بين الأشخاص كان عنصراً مهيمناً في النظرة المسيحية، غير أن طابعه بدا قابلاً للتفسيرين كليهما. من جهة، بقيت نبرة تعاليم يسوع متطرفة في الغالب على صعيدي الحسم والحكم، مسبوكة بلغة الجدل المتشدد للطابع السامي، ومكثفة في ضوء آخر الأزمان الوشيك. وفي إنجيل متى يتم جعل الناموس حتى أكثر صرامة بالنسبة إلى أتباع يسوع -مع تطلب طهارة القصد جنباً إلى جنب مع الفعل، محبة العدو جنباً إلى جنب مع الصديق، العفو الدائم، العزوف الكامل والكلي عن جميع الأشياء الدنيوية- وتأكيد المطالبة بالاستقامة الأخلاقية، غير المشروطة إلى الحدود القصوى تحت إلحاح المرحلة الانتقالية المسيحية. ومن الجهة الأخرى، فإن تأكيد يسوع المتكرر كان للرحمة بدلاً من الاستقامة الذاتية، وللروح الداخلية بدلاً من النص الخارجي للناموس. فمطالباته بنقاء أخلاقي رفيع، بل ومطلق -قائم على محاكمة الأفكار العفوية جنباً إلى جنب مع الأفعال المدروسة والمتعمدة- بدت منطلقة من الافتراض المسبق لما يتطلب تحقيقه من مثل هذه الطيبة الداخلية ما هو أكثر من إرادة الإنسان، بما مهد الطريق إلى الإيمان بنعمة الرب. كثيراً ما كانت نيته تتبدى ميالة إلى توفير الراحة للفقراء، والحزانى، واليائسين، والمنبوذين والخطاة، مع الإصرار في الوقت نفسه على تحذير المتكبرين والراضين عن ذواتهم، أولئك الآمنين في مواقعهم الروحية والدنيوية. إن أي انفتاح متواضع على النعمة السماوية كان يعني ما هو أكثر من مجرد سلوك مستقيم حقوقياً. كان لا بد من اطراد قياس الناموس في ضوء وصية المحبة الأعلى الصادرة عن الرب. ووفقاً للعهد الجديد، فإن المدى الذي كانت أخلاق حقوقية معينة قد بلغته في إلحاق الهزيمة بالممارسة الدينية اليهودية كان دليلاً على أن الناموس كان قد ترسخ وتجمد مع مرور الزمن، نهاية باتت، بحد ذاتها، معسِّرة، لا ميسِّرة لعلاقة الفرد السليمة بالرب وبالآخرين.

ولكن حتى التجلي المسيحي الجديد لكرم الرب ونعمته كان عرضة لجملة من التفسيرات والعواقب المتناقضة، ولا سيما في ظل أحوال تاريخية لاحقة. فتأكيد بولس وأوغسطين لنعمة السماء بدلاً من أفعال الإنسان والاستقامة الذاتية أخلى مكانه، ليس فقط لمشيئة السماء، بل ولاختزال فعلي لحرية إرادة الإنسان الإيجابية، مقارنةً مع قدرة الرب الكلية. وفي الصراع من أجل الخلاص، كانت جهود الإنسان الخاصة غير

ذات شأن نسبياً؛ وحدها قوة الرب الإنقاذية كانت هي الفاعلة. تمثل مصدر الخير الوحيد في الرب، ورحمته فقط هي القادرة على إنقاذ البشرية وإبعادها عن الانزلاق الطبيعي للإنسان الساقط نحو درك الانحراف الأعمى. سائر بني البشر كانوا فاسدين ومذنبين بسبب خطيئة آدم؛ وَحْدَهُ موت المسيح كان قد كفَّر عن ذلك الذنب الجماعي. والبعث الذي جلبه المسيح للإنسانية كان حاضراً في الكنيسة، والتبرير الذي كان كل إنسان بحاجة إليه؛ كي لا يهلك كان متوقفاً على أسرار الكنيسة، تلك الأسرار التي كان الوصول إليها يستدعي، بدوره، انسجاماً مع سلسلة معينة من المعايير الأخلاقية والكنسية.

نظراً لأن الكنيسة ومؤسساتها المقدسة كانت أدوات سماوية الإقرار، فإن هذه الكنيسة كانت ذات أهمية فوق إنسانية، بتراتبية ذات مرجعية مطلقة، ونواميس حاسمة. ولأن البشر كانوا فطرياً ميالين إلى الخطيئة ويعيشون في عالم زاخر بالإغراءات الدائمة، فإنهم كانوا بحاجة إلى عقوبات صارمة محددة من الكنيسة ضد أي أفعال أو أفكار منفلتة؛ للحيلولة دون سقوط أرواحهم الأبدية في المصير نفسه المنحط لأجسادهم المؤقتة. خصوصاً في الغرب، في ظل الضرورات التاريخية لمسؤولية الكنيسة عن المهتدين الجدد (وهم بدائيون أخلاقياً من وجهة نظر الكنيسة) من الشعوب البربرية، جرى التأسيس لتراتبية رأسية طاغية في مؤسسة الكنيسة، حيث السلطة الروحية كلها منحدرة نزولاً، بعد انبثاقها من سلطان بابوي أعلى. وهكذا، فإن اللحن المميز للكنيسة المسيحية في القرون الوسطى -بقواعدها الأخلاقية المطلقة، ببنيتها الحقوقية في القرون الوسطى القضائية المعقدة، بنظام محاسبتها، بشأن أعمال الخير والفضائل، بألوان تمييزها الحساس بين أصناف مختلفة من الخطايا، بمعتقداتها وأسرارها المقدسة، بقدرتها على فرض الحرم، وبتشديدها القوي على منع الجسد؛ حماية له من خطر السقوط الدائم - كثيراً ما بدا أكثر تذكيراً بالمفهوم اليهودي الأقدم لناموس الرب، بل مبالغة في تأكيد هذا المفهوم، منه بالصورة الأحادية الجديدة لنعمة الرب. غير أن ضمانات متقنة من هذه النوعية بدت ضرورية في العالم الحالي المبتلي بالعصيان الأخلاقي والمخاطر العلمانية من أجل الحفاظ على منظومة أخلاقية مسيحية أصيلة وريادة عمليات اقتحام الكنيسة للحياة الأبدية.

أثينا والقدس

ثمة ثنائية أخرى في منظومة العقيدة المسيحية انطوت على مسألة تفاوتها واستقامتها ومدى وجوب الحفاظ عليهما. فالنزوع اليهودي إلى الإقصاء الديني والنقاء العقدي كان أيضاً قد انتقل إلى المسيحية، مما أدى إلى الإبقاء على قدرٍ مطرد من التوتر مع العنصر الهليني الذي دأب على البحث، والاهتداء إلى نوع من الدليل على فلسفة سماوية في مؤلفات مفكرين وثنيين مختلفين، مؤلفات أفلاطون خصوصاً. وفي حين أن بولس كان أحياناً يشدد على الحاجة إلى تمييز المسيحية تمييزاً كاملاً عن أفكار الفلسفة الوثنية المضلّلة، التي تعين تجنبها، بادر، في مناسبات أخرى إلى اقتراح مقاربة أكثر ليبرالية، مستشهداً بشعراء وثنيين ومقحماً بمهارة عناصر مستمدة من الأخلاق الرواقية في التعاليم المسيحية (فمسقط رأس بولس: طرسوس في آسيا الصغرى كانت في عهده مدينة جامعية أممية اشتهرت خصوصاً بفلاسفتها الرواقيين). وهناك لاهوتيون مسيحيون لاحقون في الحقبة الكلاسيكية كانوا في الغالب مشبعين بالفلسفة اليونانية، قبل الاهتداء إلى المسيحية، فظلوا يجدون قيمة في التراث الهليني. ثمة نزعة صوفية توفيقية أفادت كثيرين من أوائل المفكرين المسيحيين في اندفاعهم إلى الاعتراف بوجود أنماط معاني مماثلة في فلسفات وديانات أخرى، منخرطين غالباً في اعتماد أسلوب التحليل المجازي لعقد المقارنات بين الأدبيات الإنجيلية ونظيرتها الوثنية. فالحقيقة واحدة، حيثما وُجدت، لأن اللوغوس، كلام الرب، كلي الشمول ومطلق الإبداع.

في تاريخ مبكر يعود إلى القرن الثاني بادر الشهيد جوستان أولاً إلى إطلاق لاهوت رأى كلاً من المسيحية والفلسفة الأفلاطونية ملهمتين بالرب المتعالي نفسه، مع إيحاء اللوغوس في الوقت ذاته بكل من العقل السماوي، والذكاء الإنساني، والمسيح المخلص المحقق للتراثين التاريخيين اليهودي والهليني كليهما. وفيما بعد قامت المدرسة المسيحية الأفلاطونية في الإسكندرية بتوظيف التربية البايديا paideia، نظام التعليم الإغريقي الكلاسيكي الموروث عن عصر أفلاطون والمتمركز على الفنون الليبرالية والفلسفة، أساساً لها، ولكن مع جعل اللاهوت الآن أعلى العلوم وتاج المنهاج

التعليمي الجديد. في هذا الإطار بات البحث والتعليم، من حيث الجوهر، صيغة من صيغ دراسة المسيحية، بل تقديسها. ومثل هذا البحث لم يبقَ محصوراً في التراث اليهودي - المسيحي، بل ما لبث أن تجاوزه للإحاطة بكل أوسع، لإضاءة المعرفة كلها بنور اللوغوس (العقل الكوني).

ثمة موقف توفيقي بامتياز، موقف قائم في الوقت نفسه على توظيف الثقافة الإغريقية المثيرة للإعجاب لأغراض اعتذارية مسيحية من جهة وعلى إبقاء نوع من المسافة بينه وبينها من جهة ثانية، عرضه كلمنت الإسكندراني (نسبة إلى الإسكندرية) لدى استخدامه **لأوديسة** هوميروس: قام أوديسوس مبحراً بالقرب من جزيرة الفاتنات في طريق العودة إلى إثياكا بربط نفسه بسارية سفينته؛ ليتمكن من سماع غنائهن الجذاب (امتلاك المعرفة الكاملة) دون الإذعان لإغوائهن أو التعرض للتحطم على شواطئهن الصخرية، كذلك أيضاً كان بوسع المسيحي الناضج أن يشق طريقه عبر زحمة الإغواءات الحسية والفكرية التي يزخر بها العالم العلماني والتراث الثقافي الوثني، مطلعاً عليها اطلاعاً كاملاً، دون التخلي عن معانقة الصليب -سارية الكنيسة- حفاظاً على الأمن الروحي.

ولكن المسيحية كثيراً ما كانت في الوقت نفسه أكثر شبهاً بأمها اليهودية على صعيد رفض أي اتصال مع جملة الأفكار والمنظومات الفلسفية غير المسيحية، عادّةً إياها ليس فقط مدنسة، بل وعديمة القيمة. ومن وجهة النظر هذه، فإن النواة الحقيقية للغز المسيحي كانت شديدة التفرد والسطوع إلى درجة استحالة طمسها، أو تشويهها، أو تزويرها ما لم يتم حقنها بتيارات ثقافية أخرى. فالوجه الهليني للمسيحية، اللوغوس (بوصفه حكمة الرب، العقل الكوني) كان يُرى فاعلاً في الحكمة ما قبل المسيحية التي سبقت الوحي، كما في الإطار الأوسع لتاريخ العالم خارج التراث اليهودي - المسيحي. أما في الفهم الأكثر انغلاقاً، فإن اللوغوس (مفهوماً أكثر على أنه كلام الرب) لم يتم الاعتراف به إلا داخل حدود الكتاب المقدس، عقيدة الكنيسة، وتاريخ الإنجيل. وبالمقارنة مع الإتقان العلماني للفلسفة الوثنية، فإن على الإنجيل المسيحي أن يبدو حماقة مجردة، ومن شأن أي حوار بينهما أن يكون عبثاً بلا جدوى. وهكذا، فإن

تيرتوليـان أقـدم في القرن الثاني، وبإصرار، على مسألة مـدى أهمية التراث الهليني مطلقاً عبارته المأثورة: «وما علاقة أثينا بالقدس؟».

زحمة من النظائر اللاهوتية والبدع الدينية - الغنوسطية، المونتانوسية، الدوناتية، البيلاجيوسيـة، الآريوسية (اليونان) - كانت مقيتة على نحوٍ استثنائي لدى السلطات الكنسيـة؛ لأنها دأبت على معارضة ودحض قضايا عزيزة على قلب الديانة المسيحية، فعُدت من ثـم، هرطقات، خطرة، ومتطلبة لقدرٍ فاعل من الإدانة والشجب. ومطالبة المسيحيـة بوحـدة العقيدة والبنيان، مـع ما يصاحبها من تعصـب، وجدت جزءاً من قاعدتهـا في الضرورة المسيحيـة الملحة -وهي متجليـة خصوصاً في بولس- المتمثلة بكـون جسد المسيح (أسرة الكنيسة) نقياً وبعيداً عن الانقسامات استعداداً للباروسيا Parousia (المجـيء الثاني للمسيح). ومرة أخرى أقدم أوغسطين على اتخاذ موقف مؤثر ينطوي على عناصر من الجانبين، موقف مدعوم بالمعرفة والاحترام من الثقافة الكلاسيكيـة ولا سيمـا الفلسفة الأفلاطونيـة، ولكنه شديـد الإدراك في الوقت نفسه لتفوق المسيحية العقدي الفريد، وقوي الفاعلية، ولا سيما مع التقدم في السن، في قمع الهرطقـات. إن التفكير المسيحي في القرون المقبلة لأوغسطـين بقي، عموماً، عاكساً لموقف مشابه. وبرغم سلسلة مطردة من التأثيرات، الواعية منها وغير الواعية، الآتية من منظومات فلسفية ودينية أخرى، فإن الكنيسة بقيت على الصعيد الرسمي متبنية موقفاً دوغمائياً (عَقَدِيًّا جامداً) ضيقاً ليس فيه إلا القليل من التسامح مع المنظومات الأخرى وفقاً لشروط هذه المنظومات الخاصة.

وهكذا، فـإن شعور أوغسطين بالحاجة إلى تقييد أو إنـكار (بالنسبة إليه هو كما بالنسبـة إلى الآخرين) مـا هو تعددي وهرطقي، وما هو بيولوجي، وما هو دنيوي، وما هـو إنساني لصالـح الرب، لصالح ما هو روحي، لصالـح الكنيسة الحقيقية الوحيدة وعقيدتهـا المقدسـة الموحدة، ما لبـث أن تبلور في اللحظات الأخـيرة من حياة العالم القـديم، وبادر، مـن خلال تأثيـره المقيم والدائـم في شخصيات كنسيـة رئيسة مثل شخصيـة البابـا غريغـوري الأعظـم، إلى تقديم الكنيسـة الغربية القـرون الوسطى

تجسيداً مؤسساتياً. وبسبب النفوذ المرموق لكفره، ولكتاباته، ولشخصيته، كما بسبب قيام أوغسطين، بمعنى من المعاني، بإنطاق الوعي الذاتي الوليد لحقبة جديدة، فإن تطور الحساسية المسيحية في الغرب تم، في جانب كبير منه، عبر وساطته. فمع نهاية الحقبة الكلاسيكية، كانت الروح الدينية المرحة، والسعيدة، والمنفتحة المتجلية في المسيحية البدائية قد تطبعت بطابع مختلف: طابع أميل إلى الانطواء على الذات، وإلى التوجه نحو العالم الآخر، وإلى المزيد من الحذلقة الفلسفية، وإن بقي في الوقت نفسه طابعاً أكثر اتصافاً بصفات المؤسسة، والقضاء، والعقيدة الجامدة.

الروح القدس وتقلباتها

بكثير من الوضوح تتركز التوترات الكامنة في قلب المسيحية منذ بدايتها على عقيدة الروح القدس غير العادية، عقيدة القول بالروح القدس شخصاً ثالثاً في الثالوث المسيحي مع كل من الرب الأب والمسيح الابن. يقول العهد الجديد: إن يسوع كان، قبل موته، قد وعد تلامذته بأن الرب كان سيرسل الروح القدس؛ ليبقى معهم لمواصلة مهمته الإنقاذية وإتمامها. و«هبوط الروح القدس» اللاحق على فريق من الحواريين المجتمعين في عيد الحصاد في غرفة علوية بالقدس تم، كما قيل، بوصفه زيارة خارقة للطبيعة بالغة الحدة، مصحوبة بصوتٍ «أشبه بهبوب عاصفة قوية مالئة للغرفة» مع «ألسنة لهب» ظاهرة فوق كل حواري. فُسر الحدث من قبل الحاضرين على أنه تأكيد قاطع غير قابل للنقاش؛ لاستمرار حضور المسيح بينهم برغم موته وصعوده. وبعد ذلك مباشرةً بادر الحواريون، حسب ما جاء في أعمال الرسل، إلى الشروع في وعظ الحشود بحماسة وابتهاج: عبر الروح وصلت الكلمة إلى العالم؛ باتت ثمرة آلام المسيح قابلة للتوزيع على البشرية كلها. وكما أن عيد الحصاد كان قد شهد تجلي الناموس على جبل سيناء بالنسبة إلى اليهود، فإنه الآن شاهد، بالنسبة إلى المسيحيين، على نزول وحي جديد، وعلى تدفق الروح. إن عصراً جديداً قد بدأ مع هبوط الروح على جميع أفراد شعب الرب. وما لبثت تجربة عيد الحصاد أو العنصرة -من الواضح أنه قد جرى تجديدها في لقاءات جماعية لاحقة، كما في ظروف أخرى منطوية على ظواهر كاريزمية، مثل عمليات الشفاء وحالات الانجذاب الصوفي النبوئية- أن باتت لاحقاً تشكل أساس عقيدة الروح القدس للكنيسة.

إن هذه العقيدة تصورت الروح القدس على أنه روح الحقيقة والحكمة (البارقليط، أو المحامي)، إضافةً إلى كونه مبدأ الحياة السماوي المتجلي في كل من الخلق المادي والبعث الروحي. في وجهه الأول أو الإلهامي عُدّ الروح القدس منبع الإلهام السماوي الذي كان قد تكلم من خلال الأنبياء العبرانيين. أما الآن فقد جرى إلباس الروح ثوباً ديمقراطياً، جُعل في متناول جميع المسيحيين، بدلاً من إبقائه محصوراً في دائرة ضيقة. وفي وجهه الثاني أو الخلاق عُدّ الروح القدس أبا المسيح داخل أمه مريم، وموجوداً حاضراً في كهانة يسوع الأولى لدى قيام يوحنا المعمدان بتعميده. كان يسوع قد مات من أجل أن يتمكن الروح من أن يحل فينا جميعاً: فقط على هذا النحو أمكن إيصال موت الإنسانية وبعثها إلى كمال الرب. وعبر التدفق المتواصل للروح، كان ثمة تجسد تدريجي للرب في الإنسانية يتحقق، مجدداً وحافزاً الميلاد المقدس للمسيح في الجماعة المسيحية المستمرة. وعلى الرغم من أن المحاكمات الفانية للكائن الإنساني كانت عديمة القيمة وحدها، فإن بوسع المرء اكتساب المعرفة السماوية عبر استلهام الروح. ومع أن الإنسان عاجز بموارده الخاصة عن العثور على ما يكفي من المحبة في أعماقه للآخرين، فإنه يستطيع، عبر الروح، أن يهتدي إلى قدرٍ غير محدود من الحب الحاضن لسائر البشر. إن الروح القدس هو روح المسيح، هو عامل استعادة الإنسان إلى القداسة، هو قوة الرب الروحية الفاعلة **باللوغوس** ومن خلاله. لقد وفر حضور الروح القدس إمكانية المشاركة في حياة السماء، وتحقيق حالة الاندماج بالكنيسة والذوبان في بوتقتها، وهي الحالة التي شكلت جوهر أي مشاركة في الرب. أخيراً، تم النظر إلى الروح بوصفه أساس الكنيسة نفسها، معبرة عن ذاتها في جميع جوانب حياة الكنيسة، أسرارها، وصلواتها، وعقيدتها، وتراثها المتطور، وتراتبها الهرمي الرسمي، ومرجعيتها الروحية؛ لأن حضور الروح القدس جالب للمرجعية والقداسة السماويتين إلى جماعة الكنيسة المؤمنة.

ولكن الممارسة العفوية لروح القدس سرعان ما دخلت في صراع مع الضرورات المحافظة للكنيسة المؤسسية. راح العهد الجديد يشبه الروح بنسيم يهب «حيثما يشاء». إلا أن الروح كان، وهو بهذه الصفة، متمتعاً بميزات عفوية وثورية متأصلة جعلته،

تحديـداً، خارج نطـاق أي تحكم. ومدّعو حضـور الروح من الأفراد بـدوا ميالين إلى إنتـاج إيحاءات يتعذر التنبؤ بمـدى تنوعها وظواهر كاريزمية. وفي الكثير من الأحيان كانـت مثل هذه التجليات -حركات سائبـة وغير مناسبة في قداديس الكنيسة، وُعّاظاً جوالـين حاملين رسائل متنوعة وغير أصولية- تبدو غـير مجدية فيما يخص المتابعة الإيجابية لرسالة الكنيسة. وبالنسبة إلى مثل هذه الظواهر لم ترَ أن سلطة روح القدس حاضـرة حقـاً. وإذا لم يتم تعريفه بقدرٍ أكبر من التحديـد، فإن مبدأ روح القدس في تجلياتـه الأكثر تطرفاً بدا منقلباً إلى تأليه إنساني تجديفي، أو فج في أفضل الأحوال، من شأنـه أن يشكل تهديداً لعملية الفصل التقليدي بين الخالق والمخلوق، وأن يتحدى التفرد السامي لمأثرة المسيح الإنقاذية.

بالنظـر إلى مثل هذا النزوع نحو ما هو مخرب وهرطقي، ومن منطلق الحاجة إلى الحفـاظ على بنية معتقـدات وطقوس منظمة، أقدمت الكنيسة علـى اعتماد رد سلبي عمومـاً على جملة الاعتراضات المعلنة ذاتياً علـى روح القدس. تزايد رفض التعبيرات الكاريزميـة واللاعقلانية عن الروح -حالات النشوة الروحية العفوية، عمليات الشفاء الإعجازيـة، التحدث بلغات، النبوءات، التأكيـدات الجديدة لإلهامات سماوية- مقابل الترحيـب بتجليات أكثر انتظاماً وعقلانية مثل المواعظ، والقداديس والطقوس الدينية المنظمة، والمرجعيـة المؤسسية، والتزمت العقدي. ثمة لائحة محددة من أعمال الرسل جـرى اختيارها بعناية واعتمادها على نحوٍ دائم دون الاعتراف بأي آيات وحي جديدة علـى أنها كلام الرب المعصـوم. ومرجعية الروح القدس التي أودعها المسيح في الرسل الأصليـين، مـا لبثت أن انتقلـت، عبر نظام راسـخ مقدس، إلى مطارنـة الكنيسة، مع مبـادرة بابا روما، خليفة بولس، إلى ادعاء امتـلاك السلطة النهائية العليا في الغرب. أما مفهوم الروح القدس بوصفه مبدأ سماوياً ذا طاقة روحية ثورية، كامنة في الجماعة الإنسانيـة ودافعة إياهـا باتجاه التأليه، فقـد تضاءل في الإيمـان المسيحي مفسحاً في المجـال أمام مفهوم روح القدس الكامن فقط في سلطـة الكنيسة المؤسسية وفاعليتها. تلـك هـي الطريقة التي تم بها الحفاظ علـى استقرار الكنيسـة واستمرارها، ولو على حساب قدرٍ أكبر من الأشكال الفردانية للتجربة الدينية والدوافع الروحية الثورية.

لم يتـم تحديد علاقـة الروح القدس بالأب والابن في العهـد الجديد بدقة. وأوائل المسيحيـين كانـوا بوضوح أكـثر اهتماماً بحضـور المسيح والتحاقـه بصفوفهم منهم بالصياغـات اللاهوتيـة الدقيقة. وفيما بعـد قامت المجالس الكنسيـة بتحديد الروح القدس، بوصفه الشخص الثالث في ثالوث الرب، حيث بـادر أوغسطين إلى وصف الـروح بأنـه روح المحبـة المشتركة الجامعة لـلأب والابن. لبعض الوقـت في العبادات المسيحيـة المبكـرة كان الروح القدس يُتصور على أنه مؤنث (يرمـز إليه، كما حصل لاحقـاً أيضـاً بحمامة)، كما كان يشار إليه أحياناً على أنـه الأم المقدسة. وعلى المدى الطويل بات تصور الروح القدس يتم من منطلقات أكثر عمومية ولا شخصية، بوصفه قـوة عجيبة ومقدسة، بـدت حدته متضائلة جذرياً، مع تزايد اتسـاع المسافة الزمنية الفاصلة عن جيل الرسل الأول، وباتت الآيات المتواصلة لحضوره، ونشاطه، ومرجعيته، مغروسة في مؤسسة الكنيسة في المقام الأول.

رومـا والعقيـدة الكاثوليكيـة

تعرضـ التأثـير اليهـودي في المسيحية في الغـرب -الشعور بأداء رسالـة تاريخية بتكليف مـن السماء، والتشديد علـى طاعة إرادة الرب، وعلـى الصرامة الأخلاقية، وعلـى الامتثال العقدي وعلـى نزعة الاستبعاد- للمزيد مـن المضاعفة والتعديل بفعل تأثير روما. فتصور الكنيسة لعلاقة الإنسانية بالرب، بوصفها علاقة حقوقية محددة بصرامـة بقانـون أخلاقي كان مستمـداً جزئياً مـن الناموس الرومـاني الذي ورثته الكنيسـة الكاثوليكية، رومانيـة القاعدة، واعتمدته. وفاعلية عبـادة الدولة الرومانية الدينيـة كانت مستندة إلى المراعاة المتشددة لحشد من الضوابط والتشريعات. وعلى نحوٍ أكثر جذريـة، كان التشريع الروماني على الصعيديـن النظري والعملي، معتمداً علـى فكرة التبريـر أو التسويغ؛ فالخطيئة إن هـي، لدى نقلها إلى ميـدان الدين، إلا مخالفـة إجراميـة لنوع من العلاقة الحقوقيـة التي أقامها الرب بينـه وبين الإنسان. وعقيـدة التبرير أو التسويغ -للخطيئة، وللذنب، وللتوبة، وللنعمة، وللتعويض- طرحها بولس في رسالتـه إلى أهل رومية[26]، وتلقفها أوغسطـين ثانية، بوصفها قاعدة علاقة

الإنســان بالرب. وبالمثل، فإن الفرضــ اليهودي القاضي بإخضاع إرادة الإنسان عالية التطــور، ولكن المتمردة لإرادة مرجعية السماء وجد أنماطاً ثقافية مؤيدة في الخضوع السياســي المطلوب من قبــل البنية السلطوية الهائلــة للأمبراطورية الرومانية. الرب نفسه كان يُنظــر إليه عموماً من منطلقات عاكسة للبيئة السياسية المعاصرة، بوصفه قائــداً وملكاً، سيــداً ورب عمل، عادلاً عدلاً مطلقاً دون جــدال، حاكماً صارماً للجميع ومتناهي السخاء والكرم، مع المفضلين عنده.

إن الكنيســة المسيحيــة الحريصة علــى رسالتها الروحية وعلــى المسؤولية الكبيرة الواقعة على كاهلها على صعيد الوصاية الدينيــة على البشر تطلبت صيغة استثنائية الــدوام لضمان بقائها ونفوذها في العــالم الكلاسيكي المتأخر. وجملة الأنماط والبنى الثقافية لكل من الدولة الرومانية والديانة اليهودية - السايكولوجية منها والتنظيمية والعقديــة - كانت مناسبــة جداً لتطور كيــان مؤسس قوي واعٍ لذاته قــادر على ريادة المؤمنــين والدوام عبر الزمن. ومع تطــور الدين المسيحي في الغرب، سارعت قاعدتها اليهوديــة إلى تمثل المواصفات التشريعية والسلطوية القريبة في الثقافة الأمبراطورية الرومانيــة، وتمــت قولبة جزء كبــير من طابع الكنيســة الرومانية المميــز، وفقاً لتلك المواصفــات: سلطــة مركزية قويــة، بنية قضائية معقــدة ضابطة للأخــلاق والروح، المرجعيــة الروحيــة الملزمة للقســس والمطارنة، شــرط الطاعة على أعضــاء الكنيسة والتطبيق الفاعل لهذا الشرط، طقوس مؤطرة وأسرار ممأسسة، نزعة توسعية نضالية طــاردة تستهدف هداية البرابرة وتمدينهم، وما إلى كل ذلك. قيل: إن سلطة المطران مقــدَّرة من الــرب، وغير قابلة للنقاش. فهــو الممثل الحي لسلطة الــرب على الأرض؛ هــو حاكم وقاضٍ تعد قراراتــه فيما يتعلق بالخطيئــة، وبالكفر، وبالحــرم، وبقضايا دينيــة حيوية أخرى ملزمــة في السماء. فالحقيقة المسيحية نفسها، في ظل نفوذ روما، أصبحــت مسألة معارك حيويــة حقوقية، صراعات سياسيــة، فرمانات أمبراطورية، فروضــاً عسكرية، وصولاً، آخر الأمــر، إلى مسألة تأكيدات لمرجعية سماوية معصومة يتمتــع بها سلطان روما الجديد: البابا. أما الصيغ المرنة والمشاعية للكنيسة البدائية، فما لبثت أن أخلت مكانها، مرة وإلى الأبد، لمؤسسة كنيسة روما الكاثوليكية التراتبية

الهرميــة. غــير أن العقيدة المسيحيــة تم الحفاظ عليها، والإيمــان المسيحي تم نشره، ومجتمع مسيحي تمت صيانته في طول أوروبا القرون الوسطى وعرضها، في إطار بنية صارمة وشاملة كهذه.

في المـدة التي أعقبت اهتداء قسطنطين إلى المسيحية أوائل القرن الميلادي الرابع، شهـدت علاقة روما بالمسيحية انقلابـاً كاملاً: كانت روما المضطهِدة (بكسر الهاء) قد أصبحـت روما المدافعة، الدائبة علـى الذوبان التدريجي في بوتقة الكنيسة. باتت حدود الكنيســة متطابقــة مع حدود الدولــة الرومانية، وبـات دورها متحالفاً مـع الدولة على صعيـد صيانة النظــام العام وإدارة جملة أنشطة ومعتقـدات كتلة المواطنين. ومع حلول عهد البابا غريغـوري الأعظم -أنموذج البابوية في القرون الوسطى ومهندسها، الذي تـولى السلطة مطلع القــرن السادس- كان المجتمـع الغربي قد تغير جذريـاً إلى درجة أن بيــان أوغسطـين الجدلي (الديالكتيكي) ضد روح الحقبــة الوثنية المتأخرة كان قد أصبح المعيار السائد للثقافـة[27]. فالمسرح العام، السيركات، احتفالات الأعياد الوثنية، جرى استبدالها بالاحتفالات التقديسية المسيحية والمسيرات المقدسة، بالأعياد والعطل الدينيــة. كان ثمــة إحساس جديد بنــوع من المسؤوليــة العامة توغـل في المسيحية لدى قيــام الأخيرة باقتحــام المسرح العالمي بوعي غــير مسبوق لرسالتهــا المتمثلة في سيادة العالم روحيــاً. وعلى نحوٍ متزايد نجحت مؤسسة الكنيســة المتمركزة التراتبية، نظيرة الأمبراطوريــة الرومانية الدينية، في استيعاب زخـم البحث الروحي المسيحي والتحكم به. فبمقدار ما أصبحت الأمبراطورية الرومانية مسيحية، أصبحت المسيحية رومانية.

كذلــك كان لقــرار قسطنطــين القاضي بنقـل عاصمــة الأمبراطوريــة الرومانية شرقــاً مــن روما إلى بيزنطــة (التي أُعيــدت تسميتهــا بالقسطنطينيــة) مضاعفات هائلــة ومهمة بالنسبة إلى الغرب؛ لأن فراغاً سياسيــاً وثقافياً كبيراً حصل في أجزاء كبــيرة من أوروبا بعد انقسام الأمبراطورية إلى قطاعــين شرقي وغربي، وبعد انهيار الأمبراطورية الغربية في أعقاب الهجرات البربرية. صارت الكنيسة المؤسسة الوحيدة القــادرة على صيانة ما يشبه نوعاً من النظام الاجتماعي والثقافة المتمدنة في الغرب. ونجــح مطران روما، بوصفــه الرأس الروحي للعاصمة الملكيــة، تدريجياً في استيعاب

العديد مـن التمايزات والأدوار العائدة في السابق إلى الأمبراطور الروماني. بادرت الكنيسـة إلى تولي سلسلة من الوظائف الحكوميـة والإدارية المختلفة وأصبحت سيدة المعرفـة والفنـون الوحيدة، صـار كهنتها الطبقـة المتعلمة الوحيـدة في الغرب، وصار البابـا المرجعية المقدسـة العليا، القادرة علـى تَطْيِيب الأباطرة والملـوك أو حرمانهم (إخراجهـم من دائرة الكنيسة). ومن المحتوم أن الـدول الجديدة التي تأسست فوق أنقاض الأمبراطورية الغربيـة، التي ما لبثت أن اهتدت إلى المسيحية بالتتابع، راحت تـرى رومـا البابوية مركـز المسيحية الروحي المتمتـع بالسيادة. وعلى امتـداد الألفية الأولى، لم تكتفِ الكنيسة الغربية بتركيز سلطتها بين يدي مطران أو بطرك روما، بل سعت بإصرار متدرج إلى تأكيد استقلالها عن الكنائس الشرقية المتمركزة في بيزنطة والمتحالفـة هناك مع الأمبراطور الشرقي الـذي كان لا يزال حاكماً. تضافرت عوامل المسافـات الجغرافية، وفروق اللغة، والثقافـة، والظروف السياسية، وجملة التأثيرات المختلفة لغزوات البرابرة والمسلمين، وسلسلة طويلة من النزعات والصراعات العقدية الكـبرى، ونزعـات الغرب الاستقلالية بالـذات أخيراً على توسيع الهـوة الفاصلة بين كنيسة روما اللاتينية وكنيسة بيزنطة اليونانية (الإغريقية)[28].

في ظل هذه الظروف، أُتيحت للمسيحية في الغرب فرصة تاريخية فريدة، اضطلعت الكنيسـة الغربية بسلطة كونية خارقة للعـادة في أوروبا القرون الوسطى. متحررة من كنيسة الشرق ودولته، منعتقة من جملة البنى المدنية والعلمانية السابقة للأمبراطورية القديمة في الغرب، ومدعَّمة بتدين الشعوب والحكام. ما لبثت كنيسة روما أن أصبحت ليس فقـط نظيرة الأمبراطورية الدينيـة، بل وخليفتها التاريخيـة. والصورة الذاتية المثاليـة لكنيسة القـرون الوسطى الناشئة تمثلـت بلوحة عصر سـلام روماني روحي مهيمـن على العالم تحـت ريادة هيئة كهنوتيـة تراتبية حكيمة ورحيمـة. وأوغسطين بالـذات كان قـد حلم بسقوط رومـا القديمة، تلـك الأمبراطورية الزمنيـة، في ضوء روما جديدة، الأمبراطوريـة الروحية للكنيسة المسيحية، التي بدأت مع الرسل وكانت ستستمر عبر التاريخ انعكاساً لصورة ملكوت الرب السماوي في هذا العالم. وبتصرفه هـذا كان أوغسطـين يسهم في عملية الانتقال التاريخية التي أقدمت عليها المسيحية، وهـي تعيد فهم طبيعـة مملكة السماء الموعودة من منطلـق الكنيسة الموجودة[29]. ومع

تقدم قرون العصور الوسطى وقيام الكنيسة تدريجياً بترسيخ مرجعيتها وسطوتها في روما، انبثقت كنيسة روما الكاثوليكية، على نحوٍ قاطع وحاسم، بوصفها المؤسسة ذات المرجعية الكونية الصحيحة الوحيدة التي أوكل الرب إليها مهمة إنقاذ الإنسانية.

مريم العذراء والكنيسة الأم

تمخض اهتداء جماهير الوثنيين إلى الديانة المسيحية على نطاق واسع في المراحل المتأخرة من تاريخ الأمبراطورية الرومانية عن تطور لافت آخر في الديانة المسيحية. على الرغم من أن العهد الجديد لم يوفر إلا القليل من المعلومات عن مريم، أم يسوع، والقليل عن التأييد الصريح لأي دور مهم يمكنها أن تضطلع به في كنيسة المستقبل، فإن تقديساً غير عادي لمريم، انبثق عفوياً وترسخ، بوصفه أحد العناصر المهيمنة في الرؤية المسيحية الشعبية، خلال الحقبة الكلاسيكية المتأخرة من العصور الوسطى. فالعهدان القديم والجديد كانا، كلاهما، وعلى نحوٍ شبه متطابق، أبويين (بطريركيين) في توحيدهما (في عقديتهما التوحيدية)، غير أن الحشود الوثنية التي اهتدت إلى المسيحية في أمبراطورية ما بعد **قسطنطين** جلبت معها تقليد الإلهة الأم العظيمة ذا الجذور الراسخة (جنباً إلى جنب مع عدد غير قليل من الأمثلة الأسطورية لعذراوات مقدسات وولادات عذارى لأبطال مقدسين)، ذلك التقليد الذي ما لبث إدماجه بالتدين المسيحي أن أفضى إلى إحداث تعزيز ذي شأن لمدى احترام الكنيسة لمريم، غير أن الأخيرة بقيت، مع ذلك، مختلفة جذرياً عن إلهات الوثنيين، بوصفها الشخصية التاريخية المحورية في عملية تجسد المسيح غير القابلة للتكرار، بدلاً من إلهة طبيعة متولية إدارة دورات أزلية من الموت والبعث. من التربة الأسطورية الوثنية انبثق نوع من الولاء المكثف لمريم التي ما لبث دورها وشخصيتها أن جرى تطويرهما في إطار فهم مسيحي مميز.

من منطلق الخلفية التوراتية وحدها، لم يكن إضفاء مثل هذا الدور الرفيع على مريم في التدين المسيحي تطوراً متوقعاً. فالإشارات إلى مريم في الأناجيل ليست موسعة، كما أنها ليست كلية التطابق. حين تتلقى في إنجيل لوقا الإعلان الملائكي لاحتمال حملها، يجري تصويرها كريمة الامتثال لمشيئة الرب، مدركة للدور الخاص الذي

ستضطلع به في مخطط السماء، فريدة التناسب مع هذا الدور بفضل طهارتها الكلية على الصعيدين الجسدي والنفسي. غير أن مقاطع في إنجيل مرقص، مستندة ربما إلى تراث أقدم، تصور شخصية إنسانية أكثر أنموذجية، موحية بأنها ربما لم تكن واعية لدور يسوع السماوي خلال جزء كبير من حياته. وكذلك في مرقص ثمة إشارات إلى تمتع يسوع بعدد غير قليل من الأقارب المقربين، ربما من الأشقاء والشقيقات، الذين بدوا، مثل أمه، معارضين يسوع في المراحل الأبكر من إدراكه الذاتي لرسالته. وحتى الإنجيل وفق رواية **يوحنا** يتضمن إشارات إلى توتر محدد بين مريم وابنها. كذلك يبقى الدليل التوراتي على كون مريم عذراء، حين حملت وأنجبت غامضاً. ثمة إنجيلان، **مرقص ويوحنا**، لا يأتيان على ذكر الموضوع بالمطلق، مثلهما مثل رسائل بولس. أما إنجيلا **متى ولوقا** اللذان يفعلان فليسا مطردين ضمنياً؛ لأن الروايتين، كلتيهما، تقدمان شجرتي نسب تبينان انتساب يسوع المباشر إلى داود (واصلاً، مع لوقا، إلى آدم)، وتنتهيان بزوج **مريم يوسف**، لا بمريم نفسها.

ولكن **مريم**، مع اعتراف المؤمنين بأنها العذراء، ومع قيام اللاهوتيين بتصويرها، بوصفها أداة تجسيد **لوغوس** (كلام) السماء، سرعان ما أُلبست أثواب التبجيل في الكنيسة الأولى، بوصفها حلقة الوصل بين البشرية والمسيح بل وبوصفها مرتبطة عضوياً بالمسيح. في داخل **مريم** كان الاندماج الأول بين ما هو سماوي وما هو بشري قد حصل. ونظراً لأن المسيح عُدّ هو آدم الثاني، فإن **مريم** عُدّت حواء الثانية، جالبة الخلاص للبشرية والطبيعة، ومصوِّبة عصيان حواء العذراء الأولى، من خلال حملها العذري الامتثالي الطوعي. انتصبت **مريم** مثلاً أعلى لسائر تلك الفضائل المميزة للمزاج والروح المسيحيين، مثلاً أعلى للطهر والعفة، للطف والتواضع، لآيات البساطة، والحلم، والبركة الخالصة، والجمال الداخلي، والبراءة الأخلاقية، ونكران الذات، والاستسلام لمشيئة السماء.

إن الجمع من خلال **مريم** بين عنصر التغذية النسوية المستمدة من الإلهة الأم الوثنية العظيمة وعلاقة الأخيرة الجذرية بالطبيعة أسهم في إضفاء النعومة على الرب اليهودي المتعالي والذكوري الأكثر تشدداً. ورفع مريم إلى ما هو قريب من

مرتبــة أم إلهية أدى أيضاً (بالنسبة إلى الوثنيــين المهتدين) إلى توفير تتمة ضرورية للــرب الأب الوحيد والمطلق على نحوٍ يتعذر تفسيره دونها. إن الاعتراف بالأم العذراء وعبادتها أديا إلى جعل الهيكل المسيحي أكثر تناغماً مع الإحساس الكلاسيكي بالعالم وشكلا جســراً قوياً بين المسيحية وديانات الطبيعة الوثنيــة المؤمنة بالبعث بعد الموت. غير أن دور مريم العذراء بقي في سياق التاريخ الإنساني، في حين أن الإلهات الأمهات السابقات كن يضطلعن برئاسة الطبيعة. ومما انطوى على قدرٍ كبير جداً من الأهمية في نظــر أوائــل اللاهوتيين أن علاقة أمومــة مريم الإنسانية بالمسيــح ضمنت إنسانية الأخــير الحقيقية الثابتة، في مواجهة بعضــ المزاعم الغنوسطية القائلة: إن المسيح لم يكن إلا كياناً مقدساً فوق إنساني حصراً.

أحيانــاً، بدا التبجيل الشعبي الواســع لمريم من وجهة نظر الكنيسة متجاوزاً حدود إمكانيــة التبريــر اللاهوتــي. إلا أن تلك المشكلة مــا لبثت أن حُلت عــن طريق تماهي **مــريم العــذراء** مــع الكنيسة. فنظــراً لأن **مريم** كانــت المؤمنــة الأولى بالمسيح جراء تسليمها بإعلان ميلاده السماوي، وأولى من استقبلت المسيح في أحشائها من البشر، فإنها مثلت الأنمــوذج الأصلي الأول للجماعة الكنسية كلها. وفيما يخص جانب مريم الاستقبالي والعذري، تم النظر إلى الكنيسة على أنها «عروس المسيح» المرشحة للتوحد مــع المسيح، حين تتلقى البشرية الفيضــ السماوي الكامل آخر الزمن. غير أن ما كان أكــثر انطواء على الأهمية تمثل في تماهي مواصفــات الأمومة لدى مريم مع الكنيسة: فــ «الكنيسة الأم المقدسة» أصبحت، في ظل الرعاية الكامنة لمريم، ليس فقط تجسيد الإنسانيــة المسيحيــة، بل والنسيج أو القــوام المغذي الذي يمكن مــن خلاله احتضان جميع المسيحيين، وحمايتهم، وإرشادهم[30].

وهكــذا، فإن المسيحيــين تصوروا أنفسهــم أولاد الكنيسة الأم مــن ناحية، والرب الأب مــن ناحية ثانيــة في الوقت نفسه. ومن ثم فإن صــورة الأمومة المرضعة والمغذية **لمريم** العذراء والكنيسة الأم قامت بتكملة وتعديل، ليس فقط الصورة الأبوية المتجهمة ليهــوه التوراة، بل وميــل الكنيسة الخاص إلى النــزعتــين الحقوقية الصارمة من جهة والتسلطية الأبوية من جهة ثانية[31]. حتى فن عمارة مباني الكنيسة، بمداخلها المضيئة وبناهــا الرحمية المقدسة، ذلك الفن الذي بلغ أوجــه في كاتدرائيات القرون الوسطى

العظيمــة، دأب علــى إعادة خلق هذا الإحساس الملموس برحــم الأم العذراء المقدس. والكنيســة الكاثوليكية بمجملها تولت مهمة الاضطــلاع بالدور الثقافي الكوني الشامل لرحم روحي، وفكري، وأخلاقي، واجتماعي حاضن للجميع، حامل للجماعة المسيحية الوليدة، لجسد المسيح اللغز، قبل ولادته في ملكوت السماء. لعل تقديس مريم وإضفاء قداســة أمومتها على الكنيســة هما اللذان وفرا الضمانة الأنجح للحفاظ على عنصر التوحيد المسيحي في الروح المسيحية الجماعية.

خلاصـة

ارتــدى الوحي المسيحي البدائي أثواباً ثقافية وفكريــة مختلفة - يهودية، إغريقية وهلينيــة، غنوسطية (عرفانية) وأفلاطونية جديدة، رومانية ومشرقية دنيا - نجحت المسيحيــة في إذابتهــا في بوتقة فريــدة في دوامهــا، وإن بقيت مــلأى بالتناقضات في الغالب. وتركيبة البوتقة تلك التعددية في أصولها، ولكن الأحادية في صيغتها المتطورة كان من شأنها أن تتولى عملياً إدارة العقل الأوروبي حتى النهضة.

تعالــوا نحاول رسم عدد قليل من خطوط التمايــز الوجيزة فيما بين هذه النظرة، وتلــك التي كانــت سائدة في الحقبة الإغريقيــة - الرومانية، مركزيــن خصوصاً هنا علــى طابــع الرؤية المسيحية في الغرب مــن الحقبة الكلاسيكية المتأخــرة، وصولاً إلى العصور الوسطى المبكرة. وفي هذا الإطار المرجعي، مع السماح بعدم الدقة الحتمي في مثــل هذه التعميمات، يستطيع المرء أن يقول: إن التأثير الإجمالي للمسيحية في العقل الإغريقي - الروماني كان على النحو الآتي:

(1) إقامــة هيئــة تراتبية أحاديــة في الكون، عبر الاعتراف بــرب أعلى واحد، الثالــوث الخالق وسيد التاريــخ، وصولاً إلى استيعاب ونفــي تعددية الديانة الوثنيــة، مــع العمل على الحط مــن قيمــة ميتافيزيقا الصيــغ الأنموذجية الأصلية، وإن دون استئصــالها.

(2) تعزيــز ثنائيــة الروح - المادة الأفلاطونية من خــلال حقنها بعقيدة الخطيئة الأصليــة، وسقــوط الإنسان والطبيعة، والذنب الإنســاني الجماعي، من خلال

حرمـان الطبيعة إلى حـدٍّ كبير من أي قداسة كامنة، مشركة كانت أم موحِّدة، برغـم إبقاء العالم هالـة ذات وهج فوق طبيعي، رحمانية كانـت أم شيطانية، ومن خلال الاستقطاب الجذري للخير والشر.

(3) إضفاء الصفة الدرامية (الملحمية) على علاقة المتعالي مع ما هو إنساني من منطلق إمسـاك الرب بدفة التاريخ، وقصة الشعب المختار، والظهور التاريخي للمسيـح على الأرض، وعودة ظهوره اللاحقة لإنقاذ البشرية في مستقبل عصر رؤيوي مشحـون بالكارثة، مستحدثاً بذلك إحساسـاً جديداً بحركية تاريخية، بمنطق خلاصي سماوي في تاريخ كان خطياً بدلاً من أن يكون دورانياً؛ دائباً مع ذلـك على التدرج في زرع هـذه القوة الخلاصية في الكنيسة المؤسسية القائمة، مستعيداً بذلك على نحوٍ مضمر فهماً للتاريخ أكثر اتصافاً بالسكون[32].

(4) استيعـاب أسطورة الإلهـة الأم الوثنية وتحويلها وصـولاً إلى إذابتها في بوتقة لاهوت مسيحي جرى إلباسه ثوباً تاريخياً، فيه مريم العذراء الأم البشرية كما في بوتقة واقع تاريخي واجتماعي متواصل في صيغة الكنيسة الأم.

(5) تقليص قيمة مراقبة العالم الطبيعي، تحليله، أو فهمه، وصولاً إلى الاستخفاف بالمواهـب التحليلية والتجريبيـة، أو إنكارها لمصلحة ما هو عاطفي، وأخلاقي، وروحـي، مـع حصر سائـر المواهـب الإنسانيـة بمتطلبـات الإيمـان المسيحي وإخضاعها لمشيئة الرب.

(6) شجب قدرة الإنسان على التوغل الفكري أو الروحي المستقل في معنى العالم، مـن منطلق كون الكنيسة والكتب المقدسة صاحبة السلطة والمرجعية المطلقتين في قضية الفصل النهائي لقضية الحقيقة.

❧ ❧ ❧

لقـد قيل: إن الغيوم المانويـة خيَّمت على خيال القرون الوسطـى. فكل من التدين المسيحـي الشعبي مـن ناحية وجزء كبير من اللاهوت في القـرون الوسطى من ناحية ثانيـة دل على قـدرٍ حاسم من اهتراء العالم المادي والحيـاة الحالية، مع تكرار حشر

«العــالم، الجســد، والشيطان» في سلة واحــدة بوصفها، ثالوثاً شيطانيــاً. كانت إماتة والجســد ضرورة روحية مميزة. أما العــالم الطبيعي فكان وادي البؤس والموت، وقلعة الشــر التــي كان سيتــم انتشال المؤمن منهــا؛ إشفاقــاً عليه عند انتهاء هــذه الحياة. فالإنسان لا يأتي إلى العالم إلا مرغماً، شأنه شأن فارس مقتحم لبؤرة ملأى بالأشباح والخطايا؛ آملاً فقط في المقاومة، وتحقيق الغلبة، والعبور إلى الضفة الأخرى. بالنسبة إلى كثيرين من أوائل لاهوتيي العصر الوسيط كانت الدراسة المباشرة للعالم الطبيعي والعمــل على تطوير عقل إنســاني مستقل تبدوان تهديدين بغيضــين لتماسك الإيمان الدينــي. صحيح أن خير قيام الرب بالخلق المادي لم يكن مرفوضاً كلياً، وفقاً للعقيدة المسيحيــة الرسميــة، غير أن العالم بالذات لم يكن يُعد هدفــاً جديراً بمسعى الإنسان وتعبــه. بالمعنــى الروحي بدا العــالم غير ذي شأن إلى حد كبــير، وإن لم يكن شراً من ألفه إلى يائه.

مصــير الــروح الإنسانية محسوم سلفاً من السماء، يعرفــه الرب قبل بدء الزمن، اعتقــاد ومدعوم نفسياً ويتوازى مع العجز الظاهر لإنســان العصر الوسيط المبكر في مواجهــة الطبيعــة، والتاريخ، والسلطة التقليدية. قد تكون ملحمــة حياة الإنسان بؤرة اهتمــام مشيئة الــرب، إلا أن دور هذا الإنسان بقي ضعيفــاً وثانوياً. فبالمقارنة، مثلاً، مــع أوديسة هوميروس، مــن الممكن رؤية الفرد في القرون الوسطى عاجزاً نسبياً أمام الشر والعالم، شخصاً تائهــاً في غياب إرشاد الكنيسة وحمايتها المطردين. («الهيام» هنــا ليس مغامرة بطولية بمقدار ما هــو انزلاق هرطقي إلى مهاوي الكفر). والمقارنة مع سقراط، مثلاً، بدا من الممكن رؤية المسيحي في القرون الوسطى معانياً من حصار فكــري لا يستهان به. («الشك» هنا ليس أولى الفضائل الفكرية بمقدار ما هو إخفاق روحــي خطــير). أما تأكيد فردية الإنسان -وهو أمــر كان شديد التفشي في أثينا أيام بريكليســ، مثلاً- فقد بدا الآن مرفوضاً إلى حــدٍ كبير لمصلحة نوع من التسليم الورع بإرادة الرب، وبلغة أكثر عملية، نوع من الإذعان لسلطة الكنيسة الأخلاقية، والفكرية، والروحية. وهكذا، فإن من مفارقات المسيحية الكبرى أن رسالة كان جوهرها الأصلي ذلــك الجوهــر المتمثل في البعث السمــاوي للكون، محطة تحول الدهــور عبر التجسد الإنساني للوغوس (كلام الرب) قد رفعت على نحوٍ غير مسبوق أهمية حياة الإنسان،

وتاريخ الإنسان، وحرية الإنسان، ما لبث أن بات مضطلعاً بمهمة فرض تصور نقيض إلى هذا الحد أو ذاك.

ولكن النظرة المسيحية إلى العالم، حتى في صيغتها عبر القرون الوسطى، لم تكن على هذه الدرجة من البساطة وأحادية النظرة التي قد توحي بها هذه الفروق. فالحافزان كلاهما -المتفائل والمتشائم، الثنائي والأحادي- بقيا دائمي الاندماج في تركيبة يتعذر تفكيكها. وبالفعل، فإن الكنيسة رأت أن أحد طرفي الاستقطاب كان يجعل الآخر ضرورياً وأن المصير السماوي العظيم للمسيحي المؤمن والجمال الفائق للحقيقة المسيحية كانا، مثلاً، يستدعيان اعتماد مثل هذه التدابير القوية من التحكم المؤسسي والصرامة العقدية. وفي نظر عدد كبير من ذوي الضمائر الحية المسيحيين، فإن واقع استمرار الصيانة الناجحة للوحي والطقس المقدسين قرناً بعد قرن أهم بكثير من الشرور العابرة لسياسة الكنيسة المعاصرة أو التشوهات المؤقتة للمعتقدات الشعبية والعقيدة اللاهوتية. ومن مثل هذا المنطلق نرى أن رحمة الكنيسة المنقذة كامنة آخر المطاف في الأهمية الكونية الشاملة لرسالتها الأرضية. أما الأخطاء الظاهرة للكنيسة العادية فلم تكن إلا آثاراً جانبيةً حتمية للمسعى الإنساني غير المثالي في سبيل تنفيذ خطة ذات مدى بالغ الاتساع على نحوٍ غير قابل للتصور. ومن منطلقات مشابهة، جرى النظر إلى العقائد الجامدة والطقوس المسيحية على أنها فوق وخلف المحاكمة المستقلة للمسيحيين الأفراد - كما لو أن جميع المسيحيين كانوا مكلفين بالاستغراق في عمليات التمثيل الرمزي لحقائق الكون، وهي حقائق ليست آيات سموها وعظمتها في متناول المؤمن على نحوٍ مباشر، وإن كانت مرشحة مع الزمن لأن تصبح قابلة للفهم مع التقدم الروحي للإنسانية. ومهما كانت ضآلة مسيحيي العصر الوسيط الوجودية البادية، فإن هؤلاء كانوا متأكدين من أنهم المستفيدون المحتملون من نعمة المسيح الإنقاذية، عبر الكنيسة التي قامت برفعهم إلى ما فوق سائر الشعوب في التاريخ، وبإبطال أي مقارنة سلبية مع الثقافات الوثنية.

غير أننا كنا ضمناً، في مقارنة حقبة بأخرى، بعيداً عن مثل هذه الدفاعات الدينية، دائبين على وضع الشخص المتوسط في المراحل الأولى من المسيحية الغربية في القرون

الوسطى في مواجهة فريق صغير نسبياً من اليونانيين اللامعين الذين ازدهروا خلال مدة وجيزة نسبياً تميزت بإبداع ثقافي فريد مطلع الحقبة الكلاسيكية. لم يكن الغرب في القرون الوسطى خالياً من العباقرة، حتى ولو كانوا قليلين ونادري التأثير في القرون الأولى. أما الزعم بأن هذا الشح كان عائداً إلى المسيحية أكثر من عودته إلى عوامل تاريخية أخرى، فمن شأنه أن يكون تهوراً وطيشاً، ولا سيما بالنظر ليس فقط إلى انحطاط الثقافة الكلاسيكية قبل صعود المسيحية بزمن طويل، بل وإلى جملة الإنجازات الخارقة للثقافة المسيحية اللاحقة أيضاً. وعلينا ألا ننسى أن سقراط حُكم عليه بالإعدام من قبل النظام الديمقراطي في أثينا؛ بسبب «اللاتقوى، كما لم يكن الفيلسوف أو العالم الوحيد الذي تمت إدانته بسبب آرائه غير الأصولية في العصر القديم. وبالمقابل، فإن الفرسان الآرثريين في القرون الوسطيين للكأس المقدسة لم يكونوا خلفاء غير جديرين لأسلافهم الهوميريين. فنزعة المغامرة والدغمائية موجودتان بالتأكيد في جميع العصور، حتى وإن تعرض التوازن فيما بينهما للتغييرات، ومما لا شك فيه أن أحد الطرفين يؤدي إلى حفز الطرف الآخر على المدى الطويل. وعلى أي حال، فإن أي مقارنة نفسية أعم بين العصرين الوسيط والكلاسيكي من شأنها أن تكون أكثر إنصافاً وأن تشي، ربما، بقدرٍ أقل من التباين.

من الممكن، بالتأكيد، القول: إن مكاسب معنوية واجتماعية تراكمية معينة تحققت للشعوب الوثنية والبربرية التي اهتدت إلى المسيحية، والتي جرى تثقيفها أسبوعاً بعد أسبوع، سنة بعد سنة، بجدوى إضفاء قيمة جديدة على قداسة الحياة الفردية، والاهتمام برخاء الآخرين، والصبر، والتواضع، والعفو، والرحمة. وفي حين أن الحياة الانطوائية كانت في العصور الكلاسيكية من مميزات قلة من الفلاسفة، فإن التركيز المسيحي على المسؤولية الشخصية، وعلي الخطيئة، والاستقالة من الحياة العلمانية، شكل تشجيعاً على الاهتمام بالحياة الداخلية بين صفوف دائرة أوسع بما لا يقاس من السكان. وعلى النقيض مما كان سائداً في قرون غابرة من شك فلسفي واغتراب ديني مزعجين غالباً، فإن النظرة المسيحية إلى العالم طرحت رحم تغذية روحية وعاطفية مستقراً، عصياً على التغيير، تكون فيه كل نفس إنسانية ذات شأن في إطار المخطط

الأكبر للأمور. ثمة شعور بنظام كوني بات سائداً، ومن شأن المبالغة في تقويم الطاقة الكاريزمية العظيمة الكامنة في شخصية يسوع المسيح العليا الجامعة لمجمل الكون المسيحي الشاملة أن تكون صعبة. ومهما كانت القيود التي ربما أحس بها مسيحيو العصور الوسطى، فإن من شأن ذلك أن يكون قد تم التعويض عنه بنوع من الوعي المكثف لمكانتهم المقدسة، مع خلاصهم الروحي المحتمل. وعلى الرغم من أن حياة الإنسان قد تكون امتحاناً الآن، فإن الخطة السماوية للتاريخ بدت دائبة على الدفع التدريجي للمؤمنين باتجاه العودة النهائية إلى التوحد مع الرب. وبالفعل، فإن قوة الإيمان، والأمل، والحب عظيمة، من حيث المبدأ، قادرة على إلغاء كلمة «مستحيل» من قاموس الكون المسيحي، وعلى امتداد حقبة طويلة، كانت غالباً مظلمة وزاخرة بالفوضى، نجحت النظرة المسيحية إلى العالم في رفع راية واقع ملكوت روحي مثالي، يستطيع فيه جميع المؤمنين، أولاد الرب، أن يجدوا ملاذاً يأويهم ويحتضنهم.

إذا نظرنا الآن استعادياً إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في أوج مجدها أواسط العصور الوسطى، حيث أوروبا كلها تقريباً كاثوليكية، وحيث تاريخ البشرية متركز رقمياً على ميلاد المسيح، وحيث بابا روما هو الحاكم الروحي، بل والزمني في الغالب، وحيث جماهير المؤمنين مشبعون تقوى مسيحية، وحيث الكاتدرائيات القوطية البديعة منتصبة، وحيث فيض الأديرة والكنائس، والكتبة والباحثون وآلاف الرهبان، والخوارنة، والراهبات، وحيث الرعاية المنتشرة على نطاق واسع للمرضى والفقراء، وحيث الشعائر المقدسة، والأعياد العظيمة بمواكبها ومهرجاناتها، والفن الديني المجيد للتراتيل الغريغورية، وجملة المسرحيات الأخلاقية المستمدة من قصص الإعجاز، وشمولية اللغة اللاتينية على الصعيدين الطقسي والبحثي، والحضور الكلي للكنيسة والتدين المسيحي في جميع ميادين النشاط الإنساني، هذا كله لا يسعه إلا أن يثير قدراً معيناً من الإعجاب بضخامة وعظمة نجاح الكنيسة في بناء صرح ثقافي مسيحي كوني شامل وفي أداء رسالتها الأرضية[33]. ومهما كانت صحة المسيحية الميتافيزيقية الفعلية، فإن الاستمرار الحي للثقافة المتمدنة الغربية بالذات مدين بوجوده لحيوية وانتشار الكنيسة المسيحية في طول أوروبا في القرون الوسطى وعرضها.

غير أن علينا، ربما، أن نحذر، قبل كل شيء من محاولة إسقاط معايير حكم علمانية حديثة على النظرة العالمية لحقبة أبكر. إن السجل التاريخي يشي بأن المبادئ الأساسية لإيمان مسيحيي العصر الوسيط لم تكن عقائد مجردة مفروضة من مرجعية كهنوتية، بل الجوهر الحقيقي لتجربتهم بالذات. أعمال الرب أو الشيطان أو العذراء مريم، حالتا الخطيئة والخلاص، توقع مملكة السماء، ذلك كله كان مبادئ مفعمة بالحياة، داعمة ومحركة للعالم المسيحي عملياً. علينا أن نفترض أن التجربة في القرون الوسطى لواقع مسيحي محدد كانت ملموسة وواضحة ذاتياً، شأنها، مثلاً، شأن التجربة الإغريقية القديمة لواقع أسطوري بحشد آلهته وإلهاته، أو التجربة الحديثة لواقع لا شخصي وموضوعي مادي، مختلفة كلياً عن أي حالة نفسية ذاتية خاصة. هذا هو السبب الذي يلزمنا بأن نحاول النظر إلى النظرة العالمية في القرون الوسطى من الداخل إذا كنا نريد أن نقارب نوعاً من الفهم لتطور روحنا الثقافية. بمعنى من المعاني، نتحدث هنا عن عالم معين، بمقدار ما نتحدث عن نظرة عالمية محددة. وكما هو الوضع مع الإغريق نجدنا متحدثين عن نظرة عالمية دأب الغرب على صياغتها وقولبتها، وعلى نقدها وإنكارها، ولكن دون التخلي عنها في أي من الأوقات.

وبالفعل، فإن التناقضات العميقة الكامنة في الرؤية المسيحية نفسها - جملة التواترات والمفارقات الداخلية الكثيرة المتجذرة في منابع المسيحية المتعددة من ناحية وفي الطابع الديالكتيكي للتركيبة المسيحية من ناحية ثانية - هي التي كان من شأنها أن تظل دائبة وباطراد على تعطيل نزوع العقل المسيحي إلى الدوغمائية التوحيدية ضامنة، من ثم، ليس فقط حركيتها التاريخية العظيمة، بل وتحولها الذاتي الجذري أيضاً، مع مرور الزمن.

∞ ∞ ∞

الجـزء الرابـع

تحـول الحقبـة في القرون الوسطى

هـا نحـن أولاء نبـادر إلى الإمساك بمفاتيح إحـدى مهماتنا المركزيـة: نبادر إلى متابعـة التطور المعقد للعقل الغربي من محطة النظـرة المسيحية في القرون الوسطى إلى العـالم إلى مواقع النظـرة العلمانية الحديثة إلى هذا العـالم، وهي مسيرة تحول ملحمي طويلة كان الفكر الكلاسيكي سيؤدي فيها دوراً محورياً.

أمجـاد الحضـارة الكلاسيكيـة والأمبراطوريـة الرومانية كانت ذكريـات بعيدة، بالنسبـة إلى الغرب في القرون الوسطى المبكر. فالهجرات البربرية لم تكن قد اكتفت بتدمـير نظـام الغرب ونسف سلطتـه المدنية، بل كانت قد قطعـت أشواطاً بعيدة على صعيد استئصال أي حياة ثقافية عليا وقامت، خصوصاً بعد التوسع الإسلامي، بقطع سبل وصول الغرب إلى النصوص الإغريقية الأصلية. وعلى الرغم من وعيهم لمكانتهم الروحيـة الاستثنائية في روعتها، فإن المسيحيين الواعـين ثقافياً في العصور الوسطى المبكـرة كانوا يدركون أنهم كانـوا يعيشون في غداة مظلمة كئيبـة لعصر ذهبي زاخر بالثقافة والعلم. إلا أن عدداً قليلاً من هؤلاء نجح في إبقاء الشعلة الكلاسيكية مضيئة في الأديـرة الكنسية. ففي تلـك الحقبة المضطربة سياسيـاً واجتماعياً، كانت الحوزة الدينية المسيحية هي التي وفرت ملاذاً محمياً مكّن الدراسات العليا والأبحاث المعمقة الجادة من الاستمرار والتطور في جو من الأمان.

بالنسبـة إلى العقـل في القرون الوسطـى كان التقدم الثقافي يعنـي قبل كل شيء، ويستدعي، استعـادة النصوص القديمة مع معانيها. فآباء الكنيسة المسيحية القديمة كانـوا قد رسخوا تقليداً فاعلاً وناجحاً قضـى بعدم رفض الإنجازات الوثنية القديمة كلياً، وبالعمل، بدلاً من ذلك، على إعادة تفسيرها وفهمها في إطار الحقيقة المسيحية،

وذلـك هو الأساس الذي استند إليه أوائل خوارنة العصـر الوسيط، حين عكفوا على مواصلـة مـا يشبه الدراسـات البحثيـة. وفي الأديرة، بـات نسخ المخطوطـات بأيدي كثيرة نمطاً أنموذجياً من أنماط العمـل اليدوي. إن رجل دولة أرستقراطياً وفيلسوفاً مسيحياً في ساعات غروب شمس روما القديمة يدعى **بويتيوس**[34] حاول حفظ التراث الفكـري الكلاسيكي للأجيال القادمة، ونجح جزئياً، وبعد موته أوائل القرن السادس انتقلـت كتاباته ومؤلفاته اللاتينية عن الفلسفـة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، كما عـن اللاهوت المسيحي، إلى التراث الرهبنـي، وعكف على دراستها أجيال من باحثي العصـر الوسيط. وبالمثل فـإن شارلمان أقدم، بعد إنجاز عمليـة توحيد الجزء الأكبر مـن أوروبا عن طريق الاجتياح العسكري لبنـاء الدولة المسيحية الغربية أواخر القرن الثامـن، على تشجيع نهضـة دراسات وأبحاث ثقافية مستنـدة إلى المُثُل الكلاسيكية، قدر استنادها إلى نظيرتها المسيحية.

إلا أن الباحثـين كانـوا نادرين، منابع الثقافـة شحيحة، والنصوص الكلاسيكية الأصليـة غير متوافرة بأكثريتها، علـى امتداد النصف الأول مـن العصور الوسطى. وفي ظـل هذه الشـروط كان التقدم الفكـري بالنسبة إلى الشعـوب الغربية المندمجة ببعضهـا حديثاً عملية بطيئة وشاقة. فمجـرد تعلم مفردات وقواعد لغة الأمبراطورية المهزومـة، وإتقان أنماط تفكيرها عالية التطور أساسـاً، واستحداث منهجية تعليمية سليمة، كانت سلسلة من المهمات الخطيرة، المتطلبة قروناً من الجهود البحثية.

ولم تكـن هذه هـي العقبات الوحيدة؛ لأن الأولوية المطلقـة للعقيدة المسيحية نسبة إلى جملـة الهمـوم العلمانيـة أدت إلى إحبـاط أي انخراط موسع في الفكـر والثقافة الكلاسيكيـين بحـد ذاتهما ومن منطلقاتهمـا الخاصة. فالطاقـات الفكرية للرهبان الطليعيين بقيت مستغرقة في تأمل الكتاب المقدس الذي كان من شأنه أن يمكن العقل من التقاط المعنى الروحي **للكلمة**، دافعاً الروح نحو الاندماج الصوفي بالسماء. وهذا البحث والفرع الدراسي الرهبني المتجذر في لاهوت آباء الكنيسة القدماء لم يتمخض عن أي رغبة ذات شأن في التوجه نحو الأطراف البعيدة عن المركز متابعة لاهتمامات فكرية أخـرى لم تكن مؤهلة إلا للتطفل على بؤرة التأمل الداخلي المعزولة. إن مطالب

العالم الآخر ظلت شاغلة لاهتمام المسيحيين المؤمنين، وأدت من ثم، إلى كبت أي اهتمام جدي وملزم بكل من الطبيعة، أو العلوم، أو التاريخ، أو الأدب، أو الفلسفة؛ إكراماً لعيون هذه الفروع المعرفية ذاتها. ونظراً لأن حقائق الكتاب المقدس كانت كلية الشمول، فإن تطور العقل البشري لم يحظَ بالتَّطْيِيب والتشجيع، إلا لتحقيق هدف الفهم الأفضل لألغاز التعاليم المسيحية ومعتقداتها.

غير أن النشاط الثقافي في الغرب ما لبث، مع حلول منتصف العصر الوسيط، نحو عام 1000، حيث باتت أوروبا، أخيراً، متمتعة بقدرٍ معين من الأمن السياسي بعد قرون من الغزوات وانعدام التنظيم، أن بدأ يتسارع على عدد من الجبهات: زادت الكتلة السكانية، تحسنت الزراعة، تنامت التجارة داخل القارة وخارجها، صارت الاتصالات مع الثقافتين الإسلامية والبيزنطية الجارتين أكثر تكرراً، مدن وبلدات انبثقت جنباً إلى جنب مع طبقة عليا متعلمة، نقابات وجمعيات تشكلت، ونهوض عام على صعيد الرغبة في تحصيل المعرفة والعلم أفضى إلى تأسيس الجامعات. كان العالم الإقطاعي القديم الجامد يخلي مكانه لشيء جديد.

كانت سلسلة التشكيلات الاجتماعية الجديدة -النقابات، الكارات، المشاعات، الأخويات- مستندة إلى خطوط أفقية وأخوية، بدلاً من السلطة العمودية والأبوية السابقة للأسياد على الأتباع، وطقوس موافقتها قائمة على التوافق الديمقراطي بدلاً من القسم المكرس كنسياً الذي كان أساس التبعية الإقطاعية. تمت إعادة قولبة الحقوق والمؤسسات السياسية من منطلقات أكثر علمانية. الإجراءات القضائية باتت أقرب إلى اعتماد البرهنة العقلانية، بدلاً من التعذيب. عالم الطبيعة اكتسب قدراً متزايداً من الواقعية، بالنسبة إلى العقل في القرون الوسطى، متجلياً بوضوح في الإباحية والواقعية الجديدة بقصة الوردة Roman de la Rose لجان دو ميون بمقدار تجليه في استخدام اللاهوتيين الواسع لكلمة يونفيرستياس للدلالة على الكون الملموس، بوصفه مجمعاً متجانساً موحداً في تناغم سماوي للتنوع الطبيعي. أما الأدب والفكر القديمان، من **تيمايوس** Timaeus **وأفلاطون** إلى آرس **آماتوريا** Ars Amatoria **وأوفيد** فاهتدت إلى زبائن متذوقين. راح الشعراء الغنائيون منهم والملكيون يتغنون

بأنمــوذج جديد من الحــب الرومانتيكي الآسر للروح بين أفراد أحرار في تمرد ضمني علــى التقاليــد الإقطاعية السائــدة، القائمة على النظــر إلى الــزواج، بوصفه ترتيباً اجتماعياً – سياسياً تباركه الكنيسة. ثمة إحساس أعمق بالتاريخ والحركية التاريخية مــا لبث أن استيقظ، وتم التعبير عنه، ليس فقط في روايات المدونين الجدد للأحداث السياسية المعاصرة، بــل وفي وعي اللاهوتيين الجديد لمسيرة تطور الكنيسة التقدمية مع مرور الزمن. على مستويات عديدة في وقت واحد، كانت الآفاق في القرون الوسطى تتسع بسرعة.

تمثــل مــا كان منطوياً على أهمية استثنائية في هذا التطــور الثقافي بظهور سلسلة مــن الابتكارات التقنية الرئيسة في الزراعــة والفنون الميكانيكية، وفي طليعتها توظيف منابع جديــدة للطاقة (الطاحونة الهوائية، الدولاب المائــي، طوق الحصان، المهماز، المحــراث الثقيل). ومع مثل هذه الاختراعات، بدأت عمليــة استغلال البيئة الطبيعية بمهــارة وحيوية غير مسبوقتين. آيات التقدم التقنــي سلطت الأضواء على قيمة ذكاء الإنســان من أجل التحكم في قوى الطبيعة والحصــول على معارف مفيدة. بدا العالم خاضعــاً لعملية أنسنة من خلال توظيف العقــل، وأثبت الأوروبيون أنهم خارقو المهارة والغنى على هذا الصعيد. أما الإنتاجية المتصاعدة الناجمة عن ذلك، فلم يتخلف عن حفز انبثاق ونمو نوع من المجتمع الزراعي البدائي المستند إلى اقتصاد كفاف في تربة الثقافــة الديناميكيــة والتقدمية لذروة العصور الوسطــى الأوروبية. إن الغرب الفتي، والمسيحــي البربــري، كان ينبثق، من خــلال مشروعه الخاص، ليــبرز بوصفه مركزاً مفعماً بالحيوية للحضارة.

اليقظـة السكولاستيكيـة (المدرسيـة)

مــع قيــام الثقافة الغربية بالتحــول، شهد موقف الكنيســة الكاثوليكية من التعليم العلمــاني والحكمــة الوثنية هو الآخر تغييراً أساسياً. مــا لبثت حاجة المسيحية الأولى إلى التميز واكتساب القوة من خلال اعتماد قدر أكثر، أو أقل من الابتعاد عن الثقافة الوثنية أن فقدت بعضاً من إلحاحها. فمع تحول الجزء الأكبر من القارة الأوروبية إلى المسيحية، باتت مرجعية الكنيسة الروحية والفكرية هي العليا. لم تعد مصادر المعرفة

والثقافة الأخرى تشكل تهديداً ذا شأن، ولا سيما إذا ما استطاعت الكنيسة إذابتها في بوتقتهـا الشاملة الخاصة. يضاف إلى ذلك أن رهبان الكنيسة تسنى لهم، مع ازدهار أوروبا المتزايد، مزيد من الوقت لمتابعة اهتمامات فكرية، سرعان ما تعرضت بدورها لمزيـد من الحفز؛ جراء الاحتكاكات المتنامية مـع مراكز المعرفة الشرقية الأقدم -في الأمبراطوريتين البيزنطيـة والإسلامية- حيث حُفظـت المخطوطات القديمة للتراث الهلينـي إبـان عصور أوروبـا الأكثر ظلامـاً. وفي ظل هذه الظـروف الجديدة، بدأت الكنيسـة تتولى رعاية تقاليـد بحثية وتعليمية على مستويات غـير عادية من الاتساع، والنشاط، والعمق.

ومـمـا ميز هذا التغيـير الحاصل في المناخ الثقافي نشوء وتطـور مدرسة في فرنسا أوائـل القرن الثاني عشر بديـر القديس الأوغسطيني فكتور. وعلـى الرغم من بقائه كليـاً داخل دائـرة تقاليد الصوفيـة الرهبنيـة والأفلاطونية المسيحية، فـإن هيو من ديـر القديس فكتور أقدم على اقتراح الأطروحـة التعليمية الثورية القائلة: إن المعرفة العلمانيـة المتركزة على الغوص في واقع العـالم الطبيعي تشكل أساساً ضرورياً للتأمل الدينـي المتقدم، بل وحتى للنشوة الصوفية. رفع هيو شعار: «تعلم كل شيء؛ ولن تلبث أن تكتشـف لاحقـاً أن لا شـيء زائـد». أما هدف الفنـون الليبراليـة السبعة -**ثلاثي** (القواعـد، البلاغة، والجدل) ورباعي (الحسـاب، والموسيقا، والهندسة، والفلك)- فتمثل في «استعادة صورة الرب فينا». ومن هذا الالتزام الجديد بالتعليم انبثق تأليف البحـوث الموسوعية (**السومّاي Summae**) في القرون الوسطى العظيمة الهادفة إلى الإحاطة بالواقع كله، تلك البحوث التي قام هيو بتأليف الأول. والمفهوم التعليمي نفسه ما فتئ أن أصبح أساس تطور الجامعات في طول أوروبا وعرضها، تلك الجامعات التي كانـت جامعة باريس (المؤسسة نحـو عام 1170) أبرزها. بـرزت (البايديا) التربية الإغريقية على المسرح في ثوب جديد.

وهكذا، فإن اهتمام الغرب المتزايد بالعالم الطبيعي وبقدرة عقل الإنسان على فهم ذلـك العالم وجد دعماً مؤسسيـاً وثقافياً مناسباً لمشروعه الجديـد. وفي هذا السياق غـير المسبوق من التعليم المتمتع برعاية الكنيسة، وتحـت تأثير القوى الأكبر المنشّطة

لعمليـة النهوض الثقافي للغـرب، بات المسرح جاهزاً لحصول انقلاب جذري في جملة المنطلقـات الفلسفية لوجهة النظر المسيحية: داخل رحم الكنيسة في القرون الوسطى بدأت الفلسفة المسيحية المنكرة للعالم، التي صاغها **أوغسطين** والمستندة إلى **أفلاطون** تخلـي مكانها لمقاربة مختلفة جذرياً للوجود، مع قيـام المدرسيين (السكولاستيكيين) عملياً بتلخيص الحركة من **أفلاطون** إلى **أرسطو** في تطورهم الفكري الخاص.

وشرارة ذلك الانقلاب اندلعت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مع قيام الغرب بإعـادة اكتشاف الكنز العظيم لمؤلفات **أرسطـو**، التي حفظها المسلمون والبيزنطيون، وتُرجمـت الآن إلى اللغـة اللاتينية. ومع هـذه النصوص التي اشتملـت فيما اشتملت على الميتافيزيقا (الماورائيات)، والفيزياء، ودي **أنيما** (عن الروح)، جاءت ليس فقط التعليقـات العربيـة الحصيفة، بل ومؤلفات أخرى عن العلـوم الإغريقية، لعل أبرزها مؤلفـات بطليموس. إن لقاء أوروبـا العصر الوسيط المباغت مـع عالم علمي متطور، عـالم موسوعـي في شموله، متماسـك بإتقـان، كان مذهلاً ومزيغاً للبصـر، بالنسبة إلى ثقافـة بقيـت غافلة إلى حدٍّ كبير عن وجود مثل هـذه الكتابات والأفكار قروناً من الزمـن. ومع ذلك فقـد كان لأرسطو مثل هـذا التأثير غير العادي تحديـداً؛ لأن تلك الثقافـة كانـت على هـذا المستوى الجيـد من الإعداد الـذي مكّنها مـن التعرف على النوعية الممتازة لإنجازه. فعمليـات تلخيصه العبقري (للمعارف العلمية)، وتصنيفه لأصـول الخطاب المنطقي، وثقتـه بقوة الذكاء الإنساني، كانـت، جميعاً، متناغمة مع التوجهـات الجديدة للنزعتين العقلانية والطبيعيـة الصاعدتين في الغرب في القرون الوسطـى، كمـا كانت جذابة بالنسبـة إلى العديد من مثقفـي الكنيسة، ممن تطورت قدراتهم على المحاكمـة إلى مستويات غير شائعة من الحدة بفضل تعليمهم المدرسي الطويـل في ميادين السجال المنطقي حول ألغاز العقيدة ودقائقها. وهكذا، فإن وصول النصوص الأرسطوطاليسية إلى أوروبا لقي الترحيب من قبل جمهور مميز، وسرعان مـا بات **أرسطو** يُلقب بـ «الفيلسوف» [المعلم الأول]. كان من شأن هذا التحول في رياح الفكر في القرون الوسطى أن يتمخض عن نتائج بالغة الخطورة.

راحـت الجامعات تتطور، في ظل رعاية الكنيسة، إلى مراكز تعليمية مرموقة يتجمع فيهـا الطـلاب من جميع أطراف أوروبـا للدراسة والاستمـاع إلى محاضرات الأساتذة

ومناقشاتهم. ومع تطور المعرفة صار موقف الباحثين من العقيدة المسيحية أقل إلغاء للعقل وأكثر نزوعاً إلى التأمل الذاتي، واستخدام العقل لمعاينة بنود الإيمان والدفاع عنها، وقد سبق لرئيس أساقفة كانتروبوري آنسلم أن وظفه في القرن الحادي عشر، وفرع المنطق خصوصاً، وقد كان جدلي القرن الثاني عشر الملتهب أبيلار رائده، وسرعان ما بلغ القمة على صعيدي شعبية التعليم وأهمية اللاهوت كليهما. ومع صدور كتاب أبيلار: **نعم ولا (Sic et Non)**، وهو تجميع لبيانات ظاهرة التناقض صادرة عن مرجعيات كنسية مختلفة، صار مفكرو العصر الوسيط أكثر انشغالاً بالتعددية المحتملة للحقيقة، بالحوار بين آراء متنافسة، وبالقدرة المتنامية لعقل الإنسان على تمييز العقيدة الصحيحة. لم يكن ذلك يعني التشكيك في الحقائق المسيحية؛ كان يعني، بالأحرى، إخضاع هذه الحقائق للتحليل. ومما قاله آنسلم: «يبدو لي أننا مهملون وغافلون إذا لم نجهد لفهم ما نحن مؤمنون به، بعد أن أصبحنا راسخي الإيمان بعقيدتنا».

يضاف إلى ذلك أن الجامعات نجحت، بعد صراع طويل مع السلطات المحلية الدينية منها والسياسية، في انتزاع حق تشكيل مدنها، أو جماعاتها الجامعية الخاصة من الملوك والبابوات. فمع حصول جامعة باريس على إجازة ميثاقية خطية من الكرسي الرسولي في 1215، ثمة بُعد جديد توغل في الحضارة الأوروبية، حيث باتت الجامعات الآن مراكز للثقافة مستقلة نسبياً مكرسة لتحصيل المعرفة. وعلى الرغم من أن اللاهوت والدوغما المسيحيين توليا رئاسة عملية التحصيل، فإن هذين اللاهوت والدوغما سرعان ما تعرضا بدورهما لقدرٍ متزايد من الاختراق من قبل الروح العقلانية. تلك كانت التربة الخصبة التي تلقفت الترجمات الجديدة لمؤلفات أرسطو، وللتعليقات العربية عليها.

بداية بادرت بعض المرجعيات الكنسية إلى مقاومة الاقتحام المباغت للفلاسفة الوثنيين، ولا سيما كتاباتهم عن الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا؛ خشية تعرض الحقيقة المسيحية للانتهاك. غير أن الحظر المبكر على **أرسطو** ما لبث أن أفضى إلى تسريع فضول الباحثين والحفز على قدرٍ أعمق من الدراسة للنصوص الممنوعة. وعلى أي حال، فإن **أرسطو** لم يكن سهل التجاهل والرفض؛ لأن مؤلفاته المعروفة سلفاً في المنطق، وقد سبق **لبويثيوس** أن نقلها، كانت قد عُدت ذات مرجعية منذ

بدايات العصور الوسطى، مشكلة واحداً من أسس الثقافة المسيحية. وعلى الرغم من هواجس الكثير من اللاهوتيين المحافظين، فإن هموم الثقافة الفكرية كانت متزايدة الأرسطوطاليسية، من حيث الطابع وإن لم يكن على صعيد المضمون بعد، ومع مرور الزمن صارت قيود الكنيسة رخوة. إلا أن المواقف الجديدة كانت كفيلة بإحداث تغيير جذري في طبيعة الفكر الأوروبي وتوجهاته.

طالما تركز الانشغال الرئيس للفلسفة في القرون الوسطى على ربط الإيمان بالعقل، وصولاً إلى تفسير حقائق العقيدة (الدوغما) المسيحية المتجلية والدفاع عنها بالاستناد إلى التحليل العقلاني. كانت الفلسفة وصيفة اللاهوت وخادمته، كما كان العقل مترجم الإيمان. كان العقل، إذاً، تابعاً للإيمان، غير أن فهم أوائل السكولاستيكيين لـ «العقل» بوصفه تفكيراً منطقياً سليماً بدأ يكتسب معنى جديداً، مع التعرف على **أرسطو** والتركيز الجديد على العالم المرئي: بات العقل الآن يعني ليس المنطق وحسب، بل والملاحظة والاختبار التجريبيين، أي معرفة العالم الطبيعي. ومع المدى المتزايد الاتساع لمجال الفيلسوف الفكري، ما لبث التوتر بين العقل والإيمان أن شهد تصاعداً جذرياً. باتت أوجه مطردة التزايد لحقائق أشياء ملموسة بحاجة للتوفيق مع متطلبات العقيدة المسيحية.

إن الجدل الحاصل بين هذا العقل الجديد والإيمان، بين معرفة الإنسان للعالم الطبيعي وعقائد الوحي السماوي الموروثة، برز بحجمه الكامل في كتابات الفيلسوفين اللذين توجا القرن الثالث عشر: **ألبروتوس ماغنوس**، وتلميذه **توما الإكويني**. الرجلان كلاهما كانا شديدي الالتزام باللاهوت التوراتي، غير أنهما بقيا، مع ذلك، مهتمين بالعالم المادي، ومتعاطفين مع تأكيد **أرسطو** للطبيعة، وللجسد، وللذكاء الإنساني. لم يكن باحثو العصر الذهبي للسكولاستيكية هؤلاء قادرين على معرفة العواقب النهائية لأبحاثهم الفكرية لإدراك كل ما هو موجود. غير أنهم نجحوا، إذ تصدوا مباشرة لهذا التوتر بين توجهين متضاربين - إغريقي ومسيحي، عقلي وإيماني، طبيعي وروحي، في تمهيد الطريق، داخل جامعات أواخر العصور الوسطى، أمام الانبهار الهائل في النظرة الغربية إلى العالم بسبب الثورة العلمية.

كان ألبرتوس المفكر في القرون الوسطى الأول الذي ميز بحسم بين معرفة مستمدة مـن اللاهوت من ناحيـة ومعرفة مستقاة مـن العلم من ناحية ثانيـة. فاللاهوتي هو الخبـير في شؤون الإيمان، أما في القضايا الأرضية المبتذلـة، فإن العالم يعرف أكثر. شـدد ألبرتوس على القيمة المستقلة للمعرفة العلمانيـة، وعلى الحاجة إلى الإدراكات الحسيـة، والملاحظـات التجريبية التـي يمكن للمـرء أن يسند إليهـا معرفته بالعالم الطبيعـي. ومن وجهـة النظر هذه، فإن فلسفـة أرسطو عُدت أعظـم إنجازات العقل الإنساني الطبيعي الناشط، دون الإفادة من أي إلهام مسيحي.

بعد أن كان ألبرتوس قد التقط القوة الفكرية للفلسفة الأرسطوطاليسية، واعتمدها بنـداً ضرورياً على لائحة المنهـاج الجامعي، بقيت للإكويني المهمـة الفلسفية المتمثلة في الاستيعـاب التوفيقـي للتحدي الإغريقـي. والإكويني هذا، وهو القسـ الدومنيكي الورع، ابـن الأسرة الإيطالية النبيلة، سليل الغزاة النورمانديين واللومبارديين، تلميذ المؤسسـات التعليميـة في نابولي، وباريسـ، وكولونيا، ومستشار رومـا، كان واقفاً على مـدى اتساع الحياة الثقافية الأوروبية وحيويتها، وقـد أدى وظيفته التعليمية المحورية بجامعـة باريس، بؤرة غليان الثقافـة الغربية. سائر القوى الفاعلة في القرون السابقة مباشرة أطلقت خطابها الكامل عبر الإكويني. ففي حياته الوجيزة نسبياً كان سيقوم بصياغـة نظرة عالميـة نجحت على نحـوٍ مسرحي في تكثيف وتلخيصـ عملية تحويل إدارة العصـور الوسطـى للفكر الغربي حول محورها، نحو توجـه جديد كان من شأن العقل الحديث فيه أن يكون الوريث والوصي.

ضالـة توما الإكويني المنشـودة

ربمـا كان الولع -بالتركيبة التوفيقيـة- الذي عاشه **ألبرتوس والإكويني** حتمياً، بالنسبـة إلى أمثالهمـا في مثل تلك اللحظة التاريخية، حيث كانـا واقفين بين الماضي والمستقبـل: مشدودين مغناطيسياً باتجاه فتح العـالم الطبيعي، مع مستوى جديد من الكفاءة الذهنية. مع بقائهما، برغم ذلك، مشحونين بإيمان لا يتزعزع، إيمان متجدد

فعلاً بالوحي المسيحي. يضاف إلى ذلك أن خصوصية تلك الحقبة، وهذين الرجلين تحديداً هي التي جعلت هذين الولاءين – الإيمان بالكتاب المقدس من ناحية والمراهنة على العالم الطبيعي وعلى عقل الإنسان من الناحية الثانية – يبدوان متضافرين يتبادلان الدعم، بدلاً من أن يكونا متناقضين. كان **ألبرتوس والإكويني**، كلاهما، عضوين في الطائفة الدومنيكانية، ومشاركين من ثم في تدفق مستمر وواسع لحملة إنجيلية محمومة، قادها قبل جيل واحد دومنيك وفرنسيس الأسيسي. وطائفتا التوسل والاستجداء الدومنيكية والفرنسيسكانية كانتا قد أضفتا على مسيحية العصر الوسيط، لا حيوية جديدة وحسب، بل وقيماً جديدة أيضاً.

تضافر فرح فرنسيس الصوفي بالصداقة المقدسة للطبيعة، مع رعاية دومنيك للبحث الأكاديمي في خدمة الكتاب المقدس، مع قيامهما، كليهما بإزالة الحدود الفاصلة بين رجال الدين والعامة، مع صيغهما الأكثر ديمقراطية في الإدارة الداخلية المانحة لقدرٍ أكبر من الاستقلال الفردي، مع دعوتهما إلى هجر حوزة الرهبنة والانطلاق للوعظ والتعليم بكل نشاط وفاعلية في طول العالم وعرضه، تضافر هذا كله لتشجيع انفتاح جديد على الطبيعة والمجتمع، على نعمتي العقل والحرية الإنسانيتين. وقبل كل شيء، فإن هذا الإقحام الجديد للإيمان الرسولي أدى إلى دعم نوع من الحوار المباشر بين الوحي المسيحي والعالم العلماني، مع الاعتراف مجدداً بوجود علاقة حميمة بين الطبيعة والنعمة. ففي عيون الإنجيليين لم تكن كلمة الرب حقيقة نائية معزولة بعيداً عن حياة البشر اليومية، بل على علاقة مباشرة بجملة خصوصيات التجربة الإنسانية اللصيقة. وبمقتضى طبيعته بالذات كان الكتاب المقدس يستدعي الدخول في العالم[36].

كان وريثا هذا التقارب الديني مع ما هو علماني، **ألبرتوس والإكويني**، قادرين، بقدرٍ أكبر من الحرية، على تطوير تلك الجوانب من التراث اللاهوتي المسيحي، وهي موجودة حتى في **أوغسطين**، التي تؤكد ذكاء الخالق الإلهي، وما ينتج عنه من نظام وجمال في العالم المخلوق. كان ذلك قاب قوسين أو أدنى من استنتاجهما القائل: إن من شأن تحقيق قدرٍ أكبر من استكشاف العالم وفهمه أن يفضي إلى قدرٍ أكبر، بالمثل، من معرفة الرب واحترامه. ونظراً لاستحالة وجود أكثر من حقيقة صحيحة

واحدة مستمدة من الرب الواحد، فليس من شأن أي شيء يكشف عنه العقل أن يكون متناقضاً، آخر المطاف، مع العقيدة اللاهوتية. ما من شيء صحيح وثمين، وإن تم التوصل إليه عن طريق ذكاء الإنسان الطبيعي، يمكن أن يبقى، في النهاية، غريباً عن وحي الرب؛ لأن كلاً من العقل والإيمان صادران عن المنبع نفسه. إلا أن **الإكويني** ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ أكد أن الطبيعة نفسها قادرة على توفير فهم أعمق لحكمة السماء، وأن من شأن أي استكشاف عقلاني للعالم المادي أن يميط اللثام عن القيمة الدينية الكامنة في هذا العالم، ليس بوصفه انعكاساً باهتاً لما فوق الطبيعة، بل بشروطه الخاصة بالذات، نظاماً طبيعياً قابلاً للفهم، عقلانياً جرى اكتشافه في واقعه الوثني المدنس.

سارع اللاهوتيون التقليديون إلى الاعتراض على النظرة العلمية الجديدة؛ لأن اكتشافها المزعوم لقوانين منتظمة حاسمة تحكم الطبيعة بدا مقلِّصاً لخلق الرب الحر، مهدِّداً أيضاً مسؤولية الإنسان وحاجته إلى الإيمان بالعناية الإلهية. فتأكيد قيمة الطبيعة بدا انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. وبالاستناد إلى تعاليم **أوغسطين** فيما يخص سقوط الطبيعة والحاجة إلى نعمة الرب الإنقاذية في آرائهم، فإن اللاهوتيين المحافظين هؤلاء رأوا تصور العلم الجديد الإيجابي والحتمي للطبيعة تهديداً هرطقياً لجوهر العقيدة المسيحية.

غير أن **الإكويني** بقي مصراً على أن من شأن التعرف على نظام الطبيعة أن يعزز فهم الإنسان لقدرة الرب على الخلق، دون أن يختزل بأي من الأشكال قدرة السماء الكلية التي كان يراها متجلية في عملية خلق مستمرة وفقاً لأنماط منظمة خاضعة لسيادة الرب وهيمنته. وفي هذا الإطار، قضت مشيئة الرب بأن يتحرك كل مخلوق تبعاً لطبيعته الخاصة، مع منح الإنسان بالذات أسمى درجات الاستقلال جراء ما يتمتع به من ذكاء عقلاني. لم تكن حرية الإنسان مهددة، لا من القوانين الطبيعية، ولا من علاقته مع الرب، بل بقيت، بالأحرى، جزءاً من نسيج النظام الذي أوجدته السماء. وحقيقة انتظام الطبيعة أتاحت للإنسان فرصة تطوير علم عقلاني كان من شأنه أن يوصل عقله إلى الرب.

بالنسبة إلى الإكويني، لم يكن العالم الطبيعي مجرد مسرح مادي بليد يشغله الإنسان مدة وجيزة، بوصفه غريباً لصياغة مصيره الروحي. كذلك لم تكن الطبيعة الخاضعة لحكم مبادئ غريبة عن هواجس الروح. كانت الطبيعة والروح، بالأحرى، وثيقتي الترابط فيما بينهما، حيث تاريخ هذه على مساس بتاريخ تلك. والإنسان نفسه كان هو المركز المحوري للدائرتين، «مثل أفق لما هو مادي من جهة ولما هو روحي من جهة ثانية». وإضفاء قيمة على الطبيعة لم يعنِ، في نظر الإكويني، انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. فالطبيعة ثمينة، بالأحرى، مثلها مثل الإنسان، تحديداً؛ لأن الرب أنعم عليها بالوجود. أن تكون أحد مخلوقات الخالق لم يكن ليعني أي انفصال عن الرب، لعله يشي، في الحقيقة، بنوع من العلاقة معه. يضاف إلى ذلك أن نعمة السماء لا تفسد الطبيعة، بل توصلها إلى الكمال.

كذلك كان **الإكويني** مقتنعاً بأن مَلَكَتي العقل والحرية الإنسانيتين كانتا ثمينتين بحد ذاتيهما، وبأن من شأن تحقيقهما أن يؤدي إلى مضاعفة خدمة مجد الخالق. واستقلال الإنسان على صعيدي الإرادة والعقل لم يكن محدوداً بواقع قدرة الرب الكلية، كما لم يكن انبثاقهما الكامل نوعاً من ادعاء القوة الباطل من قبل المخلوق في مواجهة الخالق. فهاتان الصفتان الخاصتان كانتا، بالأحرى، مستندتين إلى طبيعة الرب بالذات؛ بوسع الإنسان، بفضل علاقته الفريدة بالخالق، أن يتمتع بطاقات ذهنية وإرادية مستقلة شبيهة.

بادر **الإكويني** إلى إعلان أساس جديد لكرامة الإنسان وطاقته، متأثراً بمفهوم أرسطو الغائي لعلاقة الطبيعة بالشكل الأعلى وبالفهم الأفلاطوني الجديد للواحد كلي الاختراق والطغيان: ففي الطبيعة الإنسانية، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة للتحرك النشط باتجاه التوحد الكامل مع الركن اللانهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحو إيصال الطبيعة إلى الكمال. حتى لغة البشر جسدت حكمة السماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقاربة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإن عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك،

في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئه الخاصة. إن الفلسفة قادرة على الاستناد إلى فضائلها الخاصة بعيداً عن اللاهوت، ولكن في حالة تكامل معه في الوقت نفسه. حصلت نعمتا الذكاء والحرية الإنسانيتان على الوجود والقيمة من الرب بالذات؛ لأن سخاء الأخير اللانهائي أتاح لمخلوقاته فرصة المشاركة في كيانه، كلاً وفق جوهره المميز، وبمقدور الإنسان أن يفعل ذلك إلى الحد الأقصى لإنسانيته الموصوفة بتطورها الأبدي.

في قلب رؤية الإكويني كان إيمانه بأن من شأن تجريد الإنسان من هذه القدرات الخارقة أن يعني التجرؤ على تقليص القدرة اللانهائية للرب نفسه، وعلى اختزال طاقة الخلق الكلية عنه. فالنضال في سبيل حرية الإنسان ومن أجل تحقيق القيم الإنسانية تحديداً إن هو إلا ترسيخ لإرادة السماء. كان الرب قد خلق العالم مجالاً ذا غايات كامنة، ولبلوغ غاياته النهائية، وكان لا بد للإنسان من أن يحقق إنسانيته تحقيقاً كاملاً. يبقى الإنسان طرفاً مستقلاً من أطراف كون الرب، واستقلاله بالذات يمكنه من العودة بحرية إلى منبع الجميع، وبالفعل فإن الإنسان لا يستطيع أن يحب الرب بحرية، أن يحقق مصيره الروحي الرفيع، ما لم يكن حراً حقاً.

ما لبث تقويم الإكويني لطبيعة الإنسان أن امتد إلى جسم الإنسان، وهو تقويم أثّر في توجهه المعرفي (الأبستمولوجي) المميز. فعلى النقيض من موقف **أفلاطون** المعادي للمادية، الذي انعكس على لهجة جزء كبير من اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، نجح الإكويني في استحضار مفاهيم أرسطوطاليسية؛ تأكيداً لمقاربة جديدة. لا شك في أن الروح والطبيعة في الإنسان قابلتان للتمايز، إلا أنهما ليستا إلا وجهين لكل متجانس: إن النَّفْس هي شكل الإنسان، والجسد مادته. جسد الإنسان، إذاً، ضروري داخلياً بالنسبة إلى وجوده[37]. ومن وجهة النظر المعرفية، فإن من مصلحة الإنسان أن تكون نَفْسُه متحدة مع جسده؛ لأن ملاحظات الإنسان المادية وحدها هي القادرة على تفعيل طاقات فهمه الكامنة للأشياء. كثيراً ما كرر **الإكويني** اقتباس عبارة: «أشياء الرب الخفية تُرى بوضوح... من خلال الأشياء المصنوعة» من رسالة **بولس** إلى أهل رومية. فخفايا السماء التي جعلها الإكويني مشتملة على «الأنماط الأبدية» لدى **أوغسطين**

وأفلاطون تبقى مستغلقة ما لم تتم مقاربتها عبر التجربة، عبر ملاحظة ما هو مرئي وخاص. ومن خلال معايشة الخاص عبر الحواس، يستطيع عقل الإنسان أن يتحرك قدماً نحو العام الذي يجعل الخاص قابلاً للفهم. إن تجربة الحواس وملكة الذكاء، كلتيهما، ضروريتان، إذًا، للمعرفة، فكل منهما تغني الأخرى وتزودها بالمعلومات. وخلافاً لما كان أفلاطون يوحي به، فإن الإحساس والذكاء ليسا، بالنسبة إلى **الإكويني** خصمين في عملية البحث عن المعرفة؛ إنهما شريكان. ومثل أرسطو، اعتقد **الإكويني** أن عقل الإنسان عاجز عن التواصل المباشر مع المُثُل المتعالية، وهو بحاجة إلى التجربة الحسية؛ لإيقاظ معرفته الكامنة للكليات.

تماماً كما دأبت نظرية المعرفة لدى الإكويني على تأكيد قيمة، بل حتى ضرورة تجربة هذا العالم بالنسبة إلى معرفة الإنسان بعمق، فإن نظرية الوجود عنده قامت على تأكيد القيمة الجوهرية لوجود هذا العالم وأساسيته[38]. فالأشياء المحسوسة ليست موجودة، بوصفها مجرد صور لا واقعية نسبياً، وظلالاً سرابية للأفكار الأفلاطونية؛ لعلها منطوية، بالأحرى، على واقعية ذات شأن تخصها، كما سبق **لأرسطو** أن زعم. إن الأشكال متجسدة أصلاً في المادة، متحدة مع المادة لإنتاج كل مركب. غير أن الإكويني هنا تجاوز النزوع الأرسطوطاليسي إلى رؤية الطبيعة منفصلة عن الرب، مجادلاً بأن من شأن أي فهم فلسفي أعمق لمعنى الوجود أن يربط العالم المخلوق بالرب ربطاً كاملاً. وتثبيتاً لهذا، بادر **الإكويني** إلى إعادة استحضار مفهوم «المشاركة» الأفلاطوني في هذا السياق الجديد: لجملة المخلوقات واقع جوهري حقيقي؛ لأنها تشارك في **الوجود** الذي هو، بالنسبة إلى الرب، الأساس اللانهائي المكتفي ذاتياً لكل ما هو كائن. وما جوهر الرب، تحديداً، إلا وجوده، إلا فعل كينونته اللانهائي الكامن في عمق الوجود المحدود لسائر المخلوقات، التي لكل منها جوهره الخاص به.

يبقى جوهر كل شيء، النوع المحدد لكينونته، معيار مشاركته في الوجود الفعلي الذي أنعم الرب به عليه. ما يكونه أي شيء وواقع أنه كائن بالمطلق وجهان متمايزان لأي كيان مخلوق. في الرب فقط ثمة بساطة مطلقة؛ لأن ما يكونه الرب وواقع كيانه هما الشيء نفسه: الرب هو «الكينونة نفسها» – كينونة بلا حدود، ومطلقة، وفوق

مستوى التعريف والتحديد. ففي حين أن كل مخلوق هو مركب من جوهر ووجود، نرى أن الرب وحده ليس مركباً؛ لأن جوهره وجود بحد ذاته. للمخلوقات وجود؛ أما الرب فهو هو الوجود. الوجود بالنسبة إلى المخلوقات ليس نابعاً من الذات، وهنا بالذات تكمن عقيدة الإكويني الفلسفية الأساسية: المصادفة المطلقة الجامعة بين العالم المحدود ومانح لا نهائي للوجود.

وهكذا، فإن الرب لم يكن، بالنسبة إلى **الإكويني**، المثال أو الشكل الأعلى الدافع للطبيعة إلى الأمام وحسب، بل الأساس الفعلي لوجود الطبيعة أيضاً. فكل من أرسطو والإكويني رأى الشكل أو المثال مبدأ فاعلاً - لا بنية مجردة، بل حركية متجهة نحو التحقق؛ والخلق كله مدفوع بديناميكية نسبة إلى الشكل أو المثال الأسمى، الرب. ولكن، في حين أن رب **أرسطو** كان منفصلاً وغير آبه بالخلق الذي كان هو محركه الثابت والراسخ، فإن جوهر رب **الإكويني** الحقيقي تمثل في الوجود. قام الرب بنقل جوهره إلى خلقه الذي ما لبث كل حدث من إحداثه أن أصبح واقعاً بمقدار تلقيه لفعل الوجود الصادر عن الرب. بهذه الطريقة فقط بات المحرك الأول الأرسطوطاليسي وثيق الارتباط الحقيقي بالخلق الذي زوده بالقوة الدافعة. ومن الجهة المقابلة، بهذه الطريقة فقط بات المتعالي الأفلاطوني وثيق الارتباط الحقيقي بالعالم التجريبي القائم على التعددية والتدفق.

بالاستناد إلى التطورات الفلسفية الحاصلة في التراثين العربي والمسيحي - الأفلاطوني الجديد (اللذين كانا، جنباً إلى جنب مع مؤلفات **أوغسطين وبويتيوس**، المصدرين الرئيسين لمعارفه عن **أفلاطون**)، ولا سيما إلى فكر الصوفي المسيحي من الشرق القديم الذي انتحل اسم **ديونيسيوس** الآريوباغاسي، كان **الإكويني** يطمح إلى تعميق أرسطو عبر استخدام مبادئ أفلاطونية. إلا أنه رأى أيضاً أن الأفلاطونية بحاجة إلى مبادئ أرسطوطاليسية. وبالفعل، فإن نظرية المشاركة الأفلاطونية لم تكتسب، في نظر **الإكويني**، معناها الميتافيزيقي الكامل إلا بعد تعميقها وصولاً إلى مبدأ الوجود ذاته، فيما وراء مختلف أنماط الكينونة التي يمكن للوجود أن يتجلى عبرها. وعملية التعميق هذه تطلبت سياقاً أرسطوطاليسياً لطبيعة حائزة على كيان

فعلي – واقع متحقق من خلال عملية صيرورة الطبيعة المطردة، من خلال حركتها الديناميكية من القوة (الاحتمال الكامن) إلى الفعل. وهكذا، فإن الإكويني ألقى الضوء على تكاملية الفيلسوفين اليونانيين، تكاملية مطلق **أفلاطون** الروحي الرفيع وطبيعة أرسطو الواقعية ديناميكياً، تكاملية تحققت عن طريق توظيف مشاركة أفلاطون نسبة، لا إلى الأفكار بل إلى الوجود. وحين فعل هذا إنما خطا شوطاً إضافياً على طريق تصويب **أرسطو** عبر إظهار أن الأفراد الملموسين لم يكونوا مجرد مضامين منفصلة، بل متوحدين فيما بينهم وموحدين مع الرب من خلال انخراطهم المشترك في الوجود. بل وقد أسهم أيضاً في تصويب **أفلاطون** عبر القول إن إرادة السماء لا تخص الأفكار وحدها، بل تطول الأفراد على نحوٍ مباشر، أولئك الأفراد الذين خُلق كل منهم على صورة الرب ليسهم، كل في حدود معينة، في فعل وجود الرب اللامحدود.

وهكذا، فإن **الإكويني** أضفى على الرب وحده ما أضفاه أفلاطون على الأفكار عموماً، غير أنه قام، عبر فعله هذا، بإضفاء المزيد من الواقعية على عملية الخلق التجريبية. وبما أن «الكون» يعني المشاركة في الوجود، وبما أن الوجود نفسه هو هبة كيان الرب بالذات، فإن كل مخلوق يتمتع بواقعية حقيقية مستندة إلى أساس واقع الرب اللامحدود. ليست الأفكار، بمعنى ما، سوى أمثلة لخلق الرب، تصاميم شكلية في عقل الرب؛ أما على أعمق المستويات، فيبقى الرب الأنموذج الحقيقي والنهائي للخلق، وما سائر الأفكار إلا أصداء لذلك الجوهر الأسمى. جميع المخلوقات تشارك أولاً، وعلى نحوٍ أهم في طبيعة الرب، كل بطريقته الخاصة المحدودة المعينة، معبراً عن جزء من تنوع الرب وكماله اللامحدودين. وبمفهوم **الإكويني** لم يكن الرب شيئاً، وكياناً يحتل المرتبة الأولى في سلسلة كيانات أخرى، بمقدار ما هو الفعل اللامحدود للوجود (esse) الذي يستمد كل شيء كيانه منه. في المحصلة، قام الإكويني بمزاوجة واقع **أفلاطون** المتعالي، مع واقع أرسطو الملموس من خلال الفهم المسيحي للرب، بوصفه الخالق المحب اللامحدود، للرب الدائب على منح كيانه لخلقه مجاناً. وأقدم، بالمثل، على المزاوجة بين التأكيد الأرسطوطاليسي لدينامية الطبيعة والإنسان الغائية، الساعية قدماً إلى المزيد من التحقق الكامل من جهة، والتأكيد الأفلاطوني لانخراط

الطبيعة في واقع متعالٍ أسمى، عبر إدراك السماوي في حالة كمال مطلق يفوق الوصف، مصراً، مع ذلك، على منح جوهره - أي الوجود - للمخلوقات التي لا تلبث أن تُدفع ديناميكياً نحو التحقق؛ لأنها تحدد، وتنخرط في الكينونة، التي هي، بطبيعتها، نزوع ديناميكي باتجاه المطلق. من جهة ثانية، كما في الأفلاطونية الجديدة الخلق كله يبدأ ويبدأ وينتهي مع الواحد الأعلى يتقدم ويعود إليه. إلا أن الرب، بالنسبة إلى الإكويني، لم يضف الكينونة على العالم بفعل الفيض الضروري والحتمي، بل نتيجة فعل محبة شخصية حرة. والمخلوق لم ينخرط في الواحد فقط، بوصفه فيضاً بعيداً شبه واقعي، بل في «الكينونة» (esse) بوصفه كياناً فردياً حقيقياً مثة في المثة خلقه الرب.

حذا **الإكويني**، إذًا، حذو أرسطو في اعتباره للطبيعة، لواقعها وديناميكيتها، للكيانات الفردية، ولضرورة تجربة الحواس المعرفية. إلا أنه بإيمانه بخلود النّفْس الفردية، بوعيه الراسخ لواقع متعالٍ أسمى، وبحساسية الروحية القوية المنصبة على رب محب، بوصفه مصدر الكينونة اللامحدود وهدفه، واصل التراث الأوغسطيني للاهوت في القرون الوسطى، فبات أكثر شبهاً **بأفلاطون وأفلوطين**. ولكن تميز **الإكويني** عن أفلاطون وأوغسطين فيما يخص الأفكار والمعرفة الإنسانية كان بالغ الأهمية؛ لأنه كرس اعتراف العقل المسيحي المكشوف بالقيمة الجوهرية للاختبار الحسي والنزعة التجريبية، اللذين كان **أفلاطون وأوغسطين** قد جرداهما من القيمة لمصلحة الاستنارة المباشرة من الأفكار المتعالية. لم ينكر الإكويني وجود الأفكار، لعله اكتفى، بالأحرى، وجودياً، بإنكار كونهما مكتفيين ذاتياً بعيداً عن الواقع المادي (حاذياً حذو **أرسطو**) وتمتعهما بمكانةٍ إبداعية، بعيداً عن الرب (على غرار التوحيدية المسيحية وقيام **أوغسطين** بإقحام الأفكار على العقل الخلاق للرب). أما معرفياً فقد أنكر قدرة ذكاء الإنسان على معرفة الأفكار مباشرة، مؤكداً حاجة الذكاء إلى التجربة الحسية لتفعيل فهم ناقص، ولكنه ذو معنى للأشياء من منطلق تلك النماذج الأصلية السرمدية. إذا أراد الإنسان أن يعرف ولو معرفة ناقصة ما يعرفه الرب معرفة كاملة، فإن عليه أن يفتح عينيه على العالم المادي.

بالنسبة إلى **الإكويني**، كما بالنسبة إلى **أرسطو**، نحن نعرف الأشياء الملموسة أولاً، ثم نستطيع أن نعرف الكليات الكونية. أما بالنسبة إلى **أفلاطون وأوغسطين**، فإن العكس كان صحيحاً. فنظرية المعرفة عند **أوغسطين** قامت على اليقين المعرفي القائل: إن الإنسان قادر على معرفة الحقيقة جراء تنوّره مباشرة من الداخل بنور معرفة أفكار الرب المتعالية. فهذه الأفكار تؤلف اللوغوس [الكلمة]، المسيح، معلم أوغسطين الداخلي، المشتمل على جميع الأفكار والدائب، داخلياً، على تنوير ذكاء الإنسان وهدايته. وعلى الرغم من أن **الإكويني** كان سيحتفظ بجوانب من وجهة نظر أوغسطين، فإنه لم يستطع تبني اعتماد **أفلاطون** المعرفي على الأفكار وحدها. فالإنسان مادة كما هو روح، ولا بد لإدراك الإنسان من أن يعكس المبدأين كليهما: المعرفة مستمدة من الاختبار الحسي لأشياء خاصة ملموسة، يمكن تجريد أشياء عامة منها، ولمثل هذه المعرفة مصداقيتها؛ لأن العقل الإنساني يبادر، إذ يتعرف على ما هو عام في أشياء متفردة، إلى الانخراط فكرياً، وإن مداورة، في النمط الأصلي الذي اعتمده الرب في خلق ذلك الشيء. وهنا أقدم **الإكويني**، مرة أخرى، على دمج **أفلاطون بأرسطو** عن طريق مماهاة قُدرة النفس على مثل هذا الانخراط مع ذكاء **أرسطو** الفاعل، أو **النوس** (nous) العقل الفياض – برغم معارضته الشديدة لمفسري **أرسطو** الذين أرادوا جعل النوس (العقل الفياض) كياناً منفصلاً واحداً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي كان من شأنه أن ينزع نحو إنكار الذكاء الفردي والمسؤولية الأخلاقية، جنباً إلى جنب مع خلود النفس الفردية.

سلّم **الإكويني** بأن نوعاً من الواقع يمكن أن يعزى إلى الأفكار، بوصفها أنماطاً أزلية في العقل الإلهي، شبيهة بالأشكال الموجودة في عقل أي مهندس عمارة قبل إنشائه للمبنى، غير أنه أنكر أن بوسع الكائنات الإنسانية أن تعرفها في هذه الحياة (الدنيا). فقط ذكاء أكثر كمالاً (أي ملائكية) يمكن أن ينعم بنوع من التواصل المباشر مع مفاهيم الرب الأبدية والتقاطها آنياً. أما الإنسان الأرضي، فلا يفهم الأشياء إلا في ضوء تلك الأنماط الأزلية، مثلما يرى الأشياء في ضوء الشمس تماماً. وليس العقل في غياب التجربة الحسية سوى لوح أبيض، في حالة قابلية لاستيعاب الأمور القابلة للفهم. أما التجربة الحسية في غياب الذكاء الفاعل، فمن شأنها أن تبقى غير قابلة

للفهم، عمياء عملياً. وعلى الإنسان، في وضعه الحالي، أن يركز ذكاءه الفاعل، الذي ينطوي في داخله على ما يشبه النور السماوي، وعلى تجربته الحسية مع العالم المادي إذا أراد أن يحاول التقاط الحقيقة، ومن تلك المحطة يستطيع أن يتقدم عبر وسيلة المحاكمة الجدالية بالطريقة الأرسطوطاليسية. ففي فلسفة الإكويني لا تلبث الأفكار أن تتراجع إلى الخلفية، ويتم التشديد، بدلاً منها، على التجربة الحسية، بوصفها الأداة التي توفر الصور الحسية الخاصة التي يضيئها الذكاء الفاعل، وصولاً إلى تجريد سلسلة من الأصناف أو المفاهيم القابلة للفهم.

جاء **الإكويني**، إذاً، بنوع من الحل لإحدى أكثر مشكلات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) مركزية ودواماً، مشكلة الكليات. تميزت عقيدة الكليات في القرون الوسطى المبكرة بكونها عقيدة «واقعية» - أي، أن الكلي موجود بوصفه كياناً فعلياً. ومنذ أيام بوتيوس بقي الرأي منقسماً بين قائل: إن الكلي واقعي بالمعنى الأفلاطوني، بوصفه مثالاً متعالياً مستقلاً عن الجزئي الملموس، وقائل: إن الكلي إن هو، بالمعنى الأرسطوطاليسي، إلا شكل حلولي كامن كامل التلازم مع تجسده المادي الإفرادي. وفي ظل تأثير أوغسطين بقي تفضيل التفسير الأفلاطوني دارجاً، غير أن واقع الكليات ظل، في الحالين كليهما، يحظى بالتأكيد على نحو عام إلى درجة أن آنسلم، مثلاً، كان يجادل منطلقاً من وجود الفكرة إلى وجود الجزئي الخاص، المشتق من الفكرة. غير أن روتشلينوس، أحد معاصري آنسلم وأستاذ آبيلار، دأب على انتقاد الإيمان بأي كليات فعلية، مؤكداً أن هذه -الكليات- لم تكن سوى كلمات أو أسماء (نومينا) - وصولاً إلى إنطلاق المذهب الإسماني في الفلسفة. وبالإفادة من فروق صاغها ألبرتوس ماغنوس، حاول الإكويني، جاهداً حل النزاع عبر القول بامتلاك الأفكار لثلاثة أنواع من الوجود: نماذج في عقل الرب مستقلة عن الأشياء أنتي رَمْ (ante rem)، أشكال في الأشياء قابلة للفهم إن ره (in re) ومفاهيم في عقل الإنسان مشكلة تجريداً من الأشياء بوست رم (post rem).

هذه الفروق المعرفية الدقيقة مع أخرى شبيهة كانت مهمة بالنسبة إلى **الإكويني**؛ لأن الطبيعة وعمليات المعرفة الإنسانية منطوية مباشرةً، في نظره، على أمور ذات أهمية لاهوتية وازنة. يستطيع الإنسان، في رأي **الإكويني**، أن يجهد لمعرفة الأشياء

كمـا هي؛ لأن الأشياء ومعرفة الإنســان لها، على حدٍّ سواء، يتحدان من قِبَل، ويعبران عـن، الكينونـة المطلقـة: الرب، مثلهما مثـل الإنســان، نفسه. وعلى غـرار **أفلاطون وأرسطـو**، كان الإكويني مؤمناً بإمكانية حصول المعرفة الإنسانية لاقتناعه بوجود نوع مـن التماهــي النهائي بين الكينونة والمعرفة. فالإنسان قـادر على معرفة أي شيء عن طريـق إدراك وجهــه الشكلي أو الكلـي. وهو متمتع بقابليـة الإدراك هذه، لا لمجرد أن عقلــه مطبوع بكيانات عليا منفصلة، بأفكار، بل لأن عقله هو حائز على عنصر أعلى، «أنبـل»، يمكّنــه من تجريد كليات نافذة وصحيحة مــن الانطباعات الحسية. وما هذه القابليــة إلا نور الــذكاء الفاعل – **لومن إنتلكتوس آجنتيس** (Lumen intellectus agentis). وضــوء عقـل الإنسان يستمد قوته من الحقيقــة السماوية المتضمنة لجملة الأنمــاط الأزلية لسائر الأشياء جميعها. وحين أنعــم الرب بهذا الضوء على الإنسان، فإنــه قـد منحه القدرة على معرفة العالم، تماماً كمــا سبق للرب أن كان قد أنعم على سائر الكيانات، بوصفها مفاعيل محتملة لفعل المعرفة، بنعمة قابلية أن تكون مفهومة. عقل الإنسان قادر، إذاً، على إصدار أحكام صحيحة.

ومــع ذلك، فإن **الإكويني** ظل يرى أن هنـاك، بسبب العلاقة بين الكينونة والمعرفة، شيئاً أعمق مغزى في عملية الإدراك الإنساني. فمعرفة شيء ما هي، بمعنى ما، حيازة ذلــك الشيء من قبل المدرِك. نجحــت النفس في تلقي شكل ذلــك الشيء واستيعابه. بمقدور النفس أن تعرف الشيء من خلال تلقي جانبه الكلي، ذلك الجانب الذي يمثل كلاً من لحظاته – شكل الشيء بمعزل عن تجسيده المادي الذي يجعله فريداً. وكما سبق **لأرسطو** أن قال: إن النفس هي، بمعنى من المعاني، جميع الأشياء؛ لأنها خُلقت بطريقة تمكنهــا مــن استيعاب الكون. إلا أن أرقــى حالات هذه المعرفة رآهــا **الإكويني** متمثلة برؤيــة الرب – لا حالة التأمل الفلسفي التي عدّها **أرسطو** غاية الإنسان القصوى، بل الرؤيــة الجمالية السامية لدى النزعة الصوفية المسيحية. وعبر توسيع دائرة معرفته الخاصــة، لا يلبث الإنسان أن يزداد شبهاً بالرب، وما غاية الإنسان المرجوة الحقيقية إلا التشبــه بالرب. وبمــا أن الكينونة الخالصة والمعرفة النقيــة تعبران، كلتاهما، عن الــرب (حيــث المعرفة تشكل «الكينونة لذاتهــا، بالنسبة إلى الكيــان» الإضاءة الذاتية

للكيان)، ونظراً لأن كياناً محدوداً منخرطًا، على نحوٍ جزئي، في تلك الأمور المطلقة، فإن كل فعل معرفة لم يكن مجرد توسيع لكيان المرء الخاص وحسب، بل انخراطاً متنامياً في طبيعة الرب. وبمعرفة الوجود في المخلوقات، يتمكن العقل من اكتساب معرفة موضوعية -وإن ناقصة أبداً- للرب، بالإفادة من عقد المقارنة بين الكينونة المحدودة والكينونة اللامحدودة. ينطوي سعي الإنسان إلى المعرفة، في نظر الإكويني، إذًا، على مغزى ديني عميق: فطريق الحقيقة إن هي إلا طريق الروح القدس.

يكمن سبب التأثير الخارق الذي مارسه الإكويني بالنسبة إلى الفكر الغربي، خصوصاً، في قناعته بأن من شأن الممارسة الحصيفة لذكاء الإنسان التجريبي والعقلاني، هذا الذكاء الذي دأب اليونانيون على تطويره وشحذه، أن تقدم الآن خدمة رائعة للقضية المسيحية. فإدراك ذكاء الإنسان الثاقب لزحمة المخلوقات في هذا العالم - لنظامها، لديناميكيتها، لكونها موجهة، لمحدوديتها، لاعتمادها المطلق على ما هو أكبر - هو الذي أماط اللثام، عند نقطة الذروة في هرم الكون التراتبي، عن وجود كينونة عليا لامحدودة، محرِّك ثابت وسبب أول: رب الديانة المسيحية. فالرب هو السبب الدائم لكل ما هو موجود، هو الشرط النهائي اللامشروط لكينونة سائر الأشياء جميعها. تبين أن النتيجة الأخيرة للبحث الميتافيزيقي، هذا البحث الذي كان اليونانيون رواده الطليعيين، متطابقة مع حصيلة البحث الروحي، هذا البحث الذي كانت المسيحية تعبيره الحاسم. صحيح أن الإيمان أسمى من العقل، ولكنه ليس معارضاً له، بل هما يتبادلان الإغناء بالفعل. فبدلاً من رؤية مساعي العقل العلماني نقيضاً مهدِّداً لحقائق الإيمان الديني، اقتنع **الإكويني** بأن من المتعذر على الطرفين أن يكونا في صراع وبأن من شأن تضافرهما أن يفضي، إلى وحدة أعمق. وهكذا، فإن **الإكويني** رد على تحدي الجدل (الديالكتيك) الذي ساقه المدرسي الأسبق آبيلار، منفتحاً بذلك على تدفق الفكر الهليني.

صحيح أن الفلسفة العقلانية لم تستطع وحدها أن تقدم برهاناً مقنعاً يثبت صحة جميع الحقائق الروحية التي كشف عنها الكتاب المقدس وعقيدة الكنيسة، غير أنها

كانت قادرة على تعزيز الفهم الروحي لقضايا لاهوتية، تماماً مثلما استطاع اللاهوت تدعيم الفهم الفلسفي لأمور دنيوية. ولأن حكمة الرب مخترقة لجميع مناحي الخلق، فإن معرفة الواقع الطبيعي لم يسعها إلا أن تعظّم عمق الإيمان المسيحي، وإن بطرق قد لا تكون معروفة سلفاً. من المؤكد أن فلسفة العقل الطبيعي لا تستطيع وحدها تحقيق الاختراق الكامل لأعمق معاني الخلق. ولهذا، فإن الوحي المسيحي كان ضرورياً. ذكاء الإنسان كان ناقصاً، أغرقه السقوط في الظلمة. ومن أجل مقاربة أسمى الوقائع الروحية، لا بد لفكر الإنسان من التماس نور الكلمة النازلة بالوحي؛ ووحده الحب قادر على بلوغ اللامحدود. غير أن المشروع الفلسفي بقي مع ذلك عنصراً حيوياً في سعي الإنسان طلباً للفهم الروحي. وإذا ظل **أرسطو** في نظر **الإكويني** (كما **أفلاطون** في نظر أوغسطين) مفتقراً إلى أي تصور مناسب للخالق، فإن **الإكويني نجح** في الاهتداء إلى كيفية البناء على موروث أرسطو، دائباً في الوقت نفسه على تصويب هذا الموروث وتعميقه، كلما دعت الضرورة - سواء بإدخال تصورات أفلاطونية جديدة، باستخدام الرؤى الخاصة للوحي المسيحي، أو بالاستناد إلى فطنته الفلسفية الخاصة. وهكذا، فإن **الإكويني** أضفى على الفكر الأرسطوطاليسي أهمية دينية جديدة، أو نجح الإكويني، كما سبق أن قيل، في هداية **أرسطو** إلى المسيحية وتعميده. غير أن ما يبقى صحيحاً بالقدر نفسه هو أن **الإكويني** نجح، على المدى الطويل، في هداية مسيحية العصر الوسيط إلى **أرسطو**، كما نجح في الهداية إلى القيم التي يمثلها **أرسطو**.

نجح تقديم **أرسطو** إلى غرب العصر الوسيط عن طريق **الإكويني** في فتح نوافذ الفكر المسيحي على القيمة المتجذرة والديناميكية الذاتية الكامنتين في هذا العالم، وفي الإنسان وفي الطبيعة، دون التخلي في الوقت نفسه عن التعالي الأفلاطوني للاهوت الأوغسطيني. من المفارقات، في رأي **الإكويني**، أن من شأن فهم **أرسطو** أن يمكّن اللاهوت من أن يصبح أكثر «مسيحية» مكتملة، أكثر تناغماً مع لغز التجسد بوصفه الاتحاد الخلاصي الجديد بين الطبيعة والروح، بين الزمن والأبد، وبين الإنسان والرب. بوسع الفلسفة العقلانية والدراسة العلمية للطبيعة أن تغنيا اللاهوت والإيمان بالذات، مع تحققهما بهما في الوقت عينه. لعل الأنموذج

المثالي هو «نزوع دنيوي ذو أساس لاهوتي ولاهوت منفتح على العالم». لغز الكينونة، في رأي الإكويني، لغز بلا قرار، ولكنه منفتح على الإنسان، انفتاحاً مشِعاً، وإن ناقصاً على الدوام، عبر التطوير المخلص لذكاء هذا الإنسان الذي هو من نعم الرب: يقوم الرب، إذًا، بدفع الإنسان إلى الأمام من الداخل باتجاه التماس الكمال، باتجاه التمتع بقدرٍ أكبر من الانخراط في المطلق، وباتجاه تجاوز نفسه للعودة إلى منبعه[39].

نجح الإكويني، إذًا، في احتضان المعارف الجديدة، وفي استيعاب جميع النصوص المتوافرة، وفي إلزام نفسه بالمهمة الفكرية الهرقلية (العملاقة) المتمثلة في التوحيد الشامل للنظرتين العالميتين اليونانية والمسيحية، وإذابتهما في بوتقة جامعة عظيمة، حيث تتزاوج جملة الإنجازات العلمية والفلسفية للقدماء مع الرؤية السائدة للاهوت المسيحي. جاءت فلسفة الإكويني أكبر من مجرد حاصل جميع أجزائها، فقد كانت تركيبة مفعمة بالحياة نجحت في إيصال عناصرها المختلفة والمتنوعة إلى مستوى جديد من التعبير، كما لو أن الرجل كان قد تحرى نوعاً من الوحدة المضمرة في التيارين، فبادر إلى العمل من أجل استخراج هذه الوحدة بقوة العقل المجردة.

مزيد من التطورات في أوج العصور الوسطى

موجة الفكر العلماني الصاعدة

لم يشارك الجميع الإكويني ثقتَه المتفائلة بجمع العقل إلى الوحي. فلاسفة آخرون، متأثرون بالمعلق العربي الأعظم على مؤلفات أرسطو ابن رشد، فقد كانوا يعلّمون هذه المؤلفات دون أن يروا أي إمكانية لنوع من التنسيق المطرد بين استنتاجاته العلمية والمنطقية من ناحية وحقائق الدين المسيحي من الناحية المقابلة. وهؤلاء الفلاسفة «العلمانيون» لاحظوا، من مركزهم في كلية الفنون بباريس وبقيادة **سيغر البرابانتي**، الاختلافات والتناقضات الظاهرة بوضوح بين معتقدات أرسطوطاليسية معينة وبين نظيرتها في الوحي المسيحي، خصوصاً مفاهيم أرسطوطاليسية محددة، مثل مفهوم العقل الواحد المشترك بين سائر البشر (المنطوي على القول بفناء النفس الإنسانية الفردية)، مفهوم أبدية العالم المادي (المتناقض مع قصة الخلق في سفر التكوين)،

والقول بوجود عدد كبير من الوسطاء بين الرب والإنسان (القائم على إلغاء المفاعيل المباشرة لمشيئة السماء). أصر سيغر وزملاؤه على وجوب إخراج ملكوت العقل والعلم، بمعنى من المعاني، من دائرة اللاهوت إذا كان العقل الفلسفي والإيمان الديني متناقضين، وصولاً إلى كون قائم على «حقيقة - ثنائية». اصطدمت رغبة **الإكويني** في التوصل إلى حل جذري بين الطرفين، إذًا، بمعارضة ليس فقط موقف الأوغسطينيين التقليديين الرافضين لتطفل العلوم الأرسطوطاليسية جملة وتفصيلاً، بل وفلسفة ابن رشد التي رآها **الإكويني** معادية لأي نظرة عالمية مسيحية متماسكة وقاطعة للطريق على إمكانية اعتماد أي تفسير مسيحي أصيل **لأرسطو**. غير أن النظرة الأرسطوطاليسية ما لبثت أن بدأت، مع توافر ترجمات أفضل لكتابات **أرسطو**، ومع فصلها التدريجي عن التفسيرات والتأويلات الأفلاطونية الجديدة التي طالما بقيت غارقة في بحارها، تحظى بقدرٍ أكبر من الاعتراف، بوصفها كوزمولوجيا طبيعية غير جاهزة للذوبان المباشر في بوتقة أي نظرة مسيحية صريحة.

في مواجهة هذا الاندلاع المقلق لنوع من الاستقلال الفكري في الجامعات، سارعت المرجعيات الكنسية إلى شجب الفكر الجديد. وشاعرة بخطر إشاعة العلمنة المتمثل في علم وثني أرسطوطاليسي - عربي، بعقل إنساني مستقل، وبنزوع هذا العقل إلى احتضان الطبيعة المدنسة، اضطرت الكنيسة لاتخاذ موقف ضد التفكير المعادي للاهوت البادئ بالانتشار. حقائق العقيدة المسيحية خارقة، تنتمي إلى ما فوق الطبيعة، ولابد من حمايتها ضد دسائس العقلانية الطبيعية. لم يكن **الإكويني** قد نجح في حل الخلافات المحتدمة بين المعسكرات المتعارضة، وما لبث الصدع أن زاد عمقاً بعد موته المبكر في 1274. وبالفعل، فإن قائمة الأطروحات المحظورة التي أصدرتها الكنيسة بعد ثلاث سنوات كانت مشتملة على بعض الموضوعات التي درج **الإكويني** على تعليمها. وهكذا، فإن الهوة الفاصلة بين جبهتي أنصار العقل وأنصار الإيمان المتقاتلتين زادت عمقاً؛ لأن الكنيسة قطعت سبل التواصل بين مفكري العلوم واللاهوتيين التقليديين، تاركة المعسكرين في حالة من العزلة المتزايدة والريبة المتعاظمة فيما بينهما، إذ أقدمت على النقد والشجب الأوليين، ليس فقط لآراء العلمانيين، بل ولأفكار **الإكويني**.

لم يؤدِ حظر الكنيسة إلى وقف التفكير الجديد. في نظر عدد كبير من الفلاسفة، كان الباب قد فُتح، والمسألة قد طُرحت. فبعد تذوق مدى قوة الفكر الأرسطوطاليسي، راح هؤلاء الفلاسفة يرفضون العودة إلى الأمر الواقع السابق. أدركوا أن واجبهم الفكري هو اتباع الأحكام النقدية للعقل الإنساني، حيثما قادت، ولو كان ذلك متناقضاً مع يقينيات الإيمان التقليدي. لم يكن الأمر أمر شك بحقائق الإيمان في النهاية، غير أن مثل هذه الحقائق لم تكن قابلة، بالضرورة، للتسويغ والتبرير بالعقل الخالص المتمتع بمنطقة الخاص واستنتاجاته الخاصة والصالح للتطبيق على مجال ربما لا علاقة له بالإيمان. بات احتمال وقوع الطلاق بين اللاهوت والفلسفة وارداً بوضوح. وما إن يتم فتح علبة باندورا* البحث العلمي حتى يصبح إغلاقها متعذراً.

غير أن سلطة الكنيسة كانت، في هذه القرون الأخيرة من العصور الوسطى، لا تزال آمنة وقادرة على استيعاب بعض الانشقاقات والتصدعات المذهبية، دون تعريض هيمنتها الثقافية للخطر. فبالرغم من الانتقادات المتكررة الصادرة عن الكنيسة، بقيت الأفكار الجديدة شديدة الجاذبية ومتعذرة الكبت الكلي، حتى بين صفوف مثقفي الكنيسة الورعين. وبعد نصف قرن من موت **الإكويني** قامت المرجعيات الهرمية الكنسية بإعادة تقويم حياته ومؤلفاته وتكريسه باحثاً أكاديمياً – قديساً. تم شطب جميع التعاليم التوموية (نسبة إلى توما **الإكويني**) من قائمة الأطروحات المدانة. وعبر الاعتراف بإنجاز **الإكويني** الاستثنائي المذهل على صعيد تفسير أرسطو من منطلقات مسيحية، باشرت الكنيسة إدخال هذه الأرسطوطاليسية المعدّلة و«المدوزنة» في صلب العقيدة الكنسية، مع بقاء **الإكويني** أكثر شراحها مرجعية ونفوذاً. وهكذا، فإن **الإكويني** وأتباعه المدرسيين وزملاءه نجحوا في شرعنة **أرسطو** عبر إنجاز العملية التفصيلية الشاقة لتوحيد العلم، والفلسفة، والكوزمولوجيا، مع العقيدة المسيحية. لولا تلك العملية التوحيدية لبقيت إمكانية إذابة قوة النزعتين القومية والطبيعية الإغريقيتين في بوتقة ثقافة شديدة المسيحية، مثل الغرب في القرون الوسطى موضع شك. غير أن التراث الأرسطوطاليسي ما لبث، مع قبول الكنيسة التدريجي له، أن رُفع إلى مرتبة تكاد توازي مرتبة العقيدة المسيحية.

* باندورا (Pandora) امرأة أرسلها زيوس عقاباً للجنس البشري، بعد سرقة بروميثوس للنار، وأعطاها علبة (Pandora's box) ما إن فتحتها بدافع الفضول، حتى انطلقت منها جميع الشرور والرزايا، فعمت البشر، ولم يبق فيها غير الأمل (المُراجع).

الفلك ودانتي

مع اكتشاف **أرسطو** جاءت أيضاً أعمال **بطليموس** في الفلك، شارحة التصور الكلاسيكي للسماوات، حيث الكواكب دائرة حول الأرض في مدارات متبلورة أحادية المركز، ومع جملة التصويبات والتعديلات الرياضية الإضافية القائمة على الأفلاك المتداورة، الشاردة، والمناظرة. وعلى الرغم من التباينات بين الملاحظة والنظرية ظلت تبرز وتتطلب حلولاً جديدة، فإن نظام **بطليموس** بقي سائداً، بوصفه علم الفلك المعروف الأكثر تطوراً، القابل للتكيف في التفاصيل مع الحفاظ على بنيته الأساسية. وقبل كل شيء، وفر هذا النظام رواية علمية مقنعة بقصة الرؤية الطبيعية للأرض، بوصفها ثابتة مع دوران السماوات من حولها. وإذا ما أُخذت معاً، فإن مؤلفات أرسطو وبطليموس قدمت أنموذجاً إرشادياً (بارادايماً) كوزمولوجياً شاملاً يمثل أفضل علوم الحقبة الكلاسيكية، أنموذجاً كان قد هيمن على العلوم العربية، ثم ما لبث أن اكتسح الجامعات في الغرب.

منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر حتى التنجيم الكلاسيكي الذي قنّنه **بطليموس** كان يُعلَّم في الجامعات (مقروناً، في الغالب، بالدراسات الطبية)، وقد عمل ألبرتوس والإكويني على إدخاله في سياق مسيحي. وبالفعل، فإن التنجيم لم يختفِ كلياً خلال حقبة العصور الوسطى، متمتعاً بين الحين والآخر بالرعاية الملكية والبابوية والسمة البحثية، ومشكِّلاً الإطار الكوني لنوع من التراث الباطني المقيم ومتزايد الفاعلية. إلا أن لاهوتيي أوج العصور الوسطى بادروا، بعد أن كفت الوثنية عن أن تكون تهديداً مباشراً للمسيحية، بقدرٍ أكبر من الحرية والصراحة، إلى التسليم بأهمية التنجيم في نظام الأمور، ولا سيما إذا ما تم أخذ أصوله الكلاسيكية وتصنيفاته الأرسطوطاليسية -البطليموسية في الحسبان. فالاعتراض المسيحي التقليدي على التنجيم- على إنكاره المضمر للإرادة الحرة والنعمة الإلهية (الحظ) - رد عليه **الإكويني** في **خلاصة اللاهوت** (سومّا ثيولوجيا)، حيث أكد أن للكواكب تأثيراً على الإنسان، خصوصاً على طبيعته المادية، ولكن مع بقاء هذا الإنسان قادراً، من خلال توظيف العقل والإرادة الحرة اللذين هما من نعم الرب، على التحكم في

أهوائه وعواطفه، وصولاً إلى التحرر من الحتمية التنجيمية. ولأن أكثرية الأفراد لا تجيد الإفادة من هاتين النعمتين فتبقى، من ثم، خاضعة لقوى الكواكب ونفوذها، فإن المنجمين قادرون على إطلاق نبوءات عامة دقيقة. إلا أن النَّفْس كانت تملك حرية الاختيار، تماماً مثل امتلاك الإنسان الحكيم، في رأي المنجمين، للقدرة على التحكم بنجومه. بقي **الإكويني**، إذاً، محافظاً على الإيمان المسيحي بالإرادة الحرة ونعمة السماء، مع الاعتراف بالتصور الإغريقي لقوى السماء.

نجح التنجيم، ملتصقاً بعلم الفلك، في الارتقاء من جديد إلى مراتب عليا، بوصفه علماً شاملاً، مؤهلاً لإماطة اللثام عن قوانين الطبيعة الكونية العامة. فالكرات الكوكبية -القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل- لم تكن إلا سماوات متعاقبة محيطة بالأرض ومؤثرة في الوجود الإنساني. وبداهة **أرسطو** الأساسية التي تقول: «لا بد لغاية كل حركة من أن تكون واحدة من الكتل الإلهية المتحركة في السماء» كانت داعمة للكوزمولوجيا الكلاسيكية المستعادة. ومع تواصل الترجمات عن اللغة العربية خلال الأجيال المتعاقبة، تمكنت جملة التصورات الباطنية والتنجيمية الملفقة في الحقبة الهلينستية، المؤولة والمفسرة في المدارس الإسكندرانية والتقاليد الرهبنية، والمصوَّرة أكثر على أيدي العرب، تدريجياً، من تحقيق نفوذ واسع الانتشار بين صفوف مثقفي العصور الوسطى.

ولكن النظرة العالمية القديمة لم تستكمل اجتياحها للنفس المسيحية، حيث لم يجرِ صقلها وإغناؤها بالمعاني المسيحية، إلا بعد إقدام دانتي على احتضان الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية - البطليموسية التي أضفاها المدرسيون على الديانة المسيحية. آتياً بعيد الإكويني على صعيدي الزمن والمزاج، ومسترشداً مثله بحكمة أرسطو العلمية، أنجز دانتي في قصيدته الملحمية المعروفة **الكوميديا الإلهية (لاديفينا كوميديا)** ما شكل الأنموذج الإرشادي (البارادايم) الأخلاقي، الديني، والكوزمولوجي (الكوني) للحقبة في القرون الوسطى. من نواحٍ كثيرة، مثلت **الكوميديا** إنجازاً غير مسبوق في الثقافة المسيحية. وبوصفها مأثرة مدعمة من مآثر الخيال الشعري، جاءت ملحمة دانتي متسامية على جملة التقاليد في القرون الوسطى - بمهارتها الفنية الأدبية،

بتوظيفهـا البليغ للهجة العامية، برؤيتها النفسية (السايكولوجية) الثاقبة وابتكاراتها اللاهوتيـة، بتعبيرها عـن النزعة الفردانية المتزايـدة عمقاً، بإعلانهـا لراية الشعر والمعرفـة، بوصفهمـا اثنتين مـن أدوات فهم الديـن، بمماهاتها المضمـرة للأنثى مع المعرفة الصوفية للرب، وبتعظيمها الأفلاطوني الجريء للايروس (الشبق الجنسي) الإنسـاني في سيـاق مسيحي. غير أن مـا كان منطوياً على أهميـة استثنائية بالنسبة إلى تاريـخ النظـرة العالميـة الغربية تمثل في عـدد معين من التعديـلات والترميمات لهندسـة عمارة الملحمة الكوزمولوجية. فمن خلال استيعـاب بنى أرسطو وبطليموس العلميـة وإضفائها على صورة خيالية مفعمة بالحيـاة للكون المسيحي، نجح دانتي في خلق ميثولوجيا كلاسيكية - مسيحيـة واسعة محيطة بالخلق كله، ميثولوجيا مرشحة لممارسة تأثير ذي شأن -ومعقد- على الخيال المسيحي اللاحق.

في نظر دانتي، كما في نظر العصر الوسيط عموماً، كانت السماوات ملغزة وخفية مـن ناحية وذات معنـى إنساني من ناحيـة ثانية. فكون الإنسـان الصغير أو الجزئي إن هـو إلا انعكاس مباشـر للكون الكلي الكبـير، وما الكرات الكوكبيـة إلا سلسلة من تجسيـدات القـوى المختلفة المؤثرة في مصـير الإنسان وقَدَره. قـام دانتي بإغناء هذا التصـور واستكماله عبر توظيف الشعر لتوحيد عناصر اللاهوت المسيحي المحددة مع عناصـر التنجيم الكلاسيكي المحددة بالمثل. فالكرات العنصرية والكوكبية الصاعدة التي تغلف الأرض المركزية، في **الكوميديا**، تتكلل في الكرة الأعلى المشتملة على عرش الـرب، في حـين تنحدر دوائر الجحيم العاكسة لكرات السمـاء بالمقلوب باتجاه النواة الفاسـدة للأرض. وهكذا، فإن الكـون الأرسطوطاليسـي ذا المركزيـة الهندسية ما لبـث أن أصبح صرحاً رمزياً عملاقـاً للملحمة الأخلاقيـة في المسيحية، حيث يحتمل الإنسـان موقعـه بين النعيم والجحيم، بـين الجنة وجهنم، معلقاً بـين مثوييه الأثيري والأرضـي، متوازنـاً على المحور الأخلاقـي فيما بين طبيعتيه الروحيـة والمادية. سائر الكـرات الكوكبيـة البطليموسية باتت الآن ذات مرجعيـات مسيحية، مع تولي طبقات معينة من الملائكة على اختلاف مستوياتهم المسؤولية عن حركات كل من الكرات، بل وحتـى عن تصويباتها المدارية المختلفة. عكفت **الكوميديـا** على تصوير مجمل الهرم

التراتبي المسيحي للوجود كله - متدرجاً من الشيطان وجهنم في الأعماق المظلمة للأرض المادية، مروراً بجبل المطهر، ومنه عبر الفصائل الملائكية المتعاقبة، وصولاً إلى الرب الأعلى في الفردوس على الكرة السماوية الأعلى، مع بقاء وجود الإنسان الأرضي عند نقطة الوسط الكوزمولوجية، مرسومة جميعاً بكل إتقان في إطار المنظومة البطليموسية - الأرسطوطاليسية. فكان الكون المسيحي الناتج رحماً كونياً سماوياً كلياً استقرت البشرية في مركزه بأمان واطمئنان محفوفة من كل الجهات بكينونة الرب كلية العرفان وكلية القدرة. تمكن دانتي، إذًا، مثل الإكويني، من بلوغ تنظيم استثنائي الشمول للكون، من تحقيق تحويل تبجيلي مسيحي قروسطي لنظام الكون المطروح من قبل الإغريق.

غير أن قوة وحيوية هذه المزاوجة الإغريقية - المسيحية بالذات ما لبثتا أن تمخضتا عن تشجيع نوع من الانعطاف النقدي غير المتوقع في مسار أحداث الروح الثقافية. فالعقل في القرون الوسطى دأب على رؤية العالم المادي رمزاً دالاً على لبّه، وكانت تلك الرؤية قد اكتسبت خصوصية جديدة، مع إقبال مثقفين مسيحيين على احتضان أرسطو وتبني العلوم الإغريقية. ما لبث استخدام دانتي للكوزمولوجيا البطليموسية - الأرسطوطاليسية أساساً بنيوياً للنظرة العالمية المسيحية أن ترسخ بسهولة في الخيال المسيحي الجماعي، وقد بات كل جانب من جوانب المشروع العلمي الإغريقي مشحوناً بدلالة دينية. في عقول دانتي ومعاصريه، كان التنجيم واللاهوت مترابطين ترابطاً غير قابل للانفصام، وجملة العواقب الثقافية المترتبة على هذه التركيبة الكوزمولوجية كانت أساسية: فأي تغيير مادي أساسي كان من شأن علماء فلك مستقبليين أن يبادروا إلى إدخاله على ذلك النظام -مثل القول بأرض متحركة- نتيجة ابتكار علمي مجرد، كان مرشحاً لتهديد تماسك الكوزمولوجيا المسيحية كلها. إن الشمولية الفكرية والرغبة في الكونية الثقافية المميِّزتين جداً للعقل المسيحي في أوج العصور الوسطى، والدائبتين على إدخال، حتى التفاصيل الدقيقة للعلوم الكلاسيكية في الحظيرة المسيحية، كانتا تقودان ذلك العقل إلى اتجاهات كانت ستثبت لاحقاً أنها مثقلة بإشكاليات جادة.

علمنة الكنيسة وصعود التصوف الشعبي

في أوج العصور الوسطى، كانت النظرة العالمية المسيحية لا تزال من المسلمات غير الخاضعة للمساءلة. غير أن مكانة مؤسسة الكنيسة كانت قد باتت مثار قدر أكبر من السجال. فبابوية روما التي كانت قد عززت مرجعيتها في أوروبا بعد القرن العاشر، كانت قد بدأت تدريجياً تضطلع بدور سياسي بالغ الأهمية في شؤون الدول المسيحية. ومع حلول القرن الثالث عشر كانت سلطات الكنيسة خارقة للعادة، حيث كانت البابوية تتدخل تدخلاً فاعلاً في قضايا الدول وشؤونها في طول أوروبا وعرضها، وتجني موارد طائلة من المؤمنين؛ دعماً للأبهة المتعاظمة لبلاط البابوية وجهازها البيروقراطي العملاق. ومع حلول أوائل القرن الرابع عشر كانت نتائج مثل هذا النجاح الدنيوي واضحة من ناحية ومثيرة للقلق من ناحية ثانية. صحيح أن المسيحية كانت قد أصبحت قوية ولكنها أدمنت المساومة.

من الواضح أن السلطات الهرمية الكنسية كانت أميل إلى التحرك بدوافع مالية وسياسية. وسيادة البابا الزمنية على الدول (الولايات) البابوية في إيطاليا أدت إلى توريط الكنيسة في سلسلة من المناورات السياسية والعسكرية التي أفضت غير مرة إلى تعقيد فهمها الروحي لذاتها. يضاف إلى ذلك أن حاجات الكنيسة المالية المفرطة كانت على الدوام تضع أعباء ثقيلة ومتعاظمة على كواهل الجماهير المسيحية المؤمنة. ولعل الأسوأ من كل ذلك هو أن علمانية البابوية وفسادها الفضائحي كانا يؤديان إلى إفقادها تماسكها الروحي في نظر المؤمنين. (فدانتي نفسه كان قد ميز بين الفضيلة الروحية والهيئات الكنسية، واضطر لإيداع أكثر من مسؤول كنسي كبير في نار جهنم، جراء خيانتهم لمهمة الكنيسة الرسولية). فنجاح الكنيسة على صعيد السعي لفرض الهيمنة الثقافية، بدوافع روحية بداية، بالذات، كان الآن يعمل على تقويض أسسها الدينية.

وفي الوقت نفسه، كانت الأنظمة الملكية العلمانية في الدول القومية الأوروبية قد سارت، تدريجياً، على طريق امتلاك القوة وتحقيق التجانس، وصولاً إلى وضع بات فيه ادعاء البابا للمرجعية الشاملة والعامة يفضي، حقاً، إلى نزاعات جدية. وجدت

الكنيسة في أوج ثروتها وتوسعها العالمي نفسها فجأة بين براثن قرن من التمزق الهيكلي الشديد - مع انتقال البابوية إلى أفنيون الخاضعة للسلطة الفرنسية أولاً («الأسر البابلي») وما أعقب ذلك من وجود اثنين، ثم ثلاثة، من البابوات مدعي الأحقية، في وقت واحد («الانشقاق الكبير»). ومع بقاء السلطة البابوية المقدسة على هذا النحو الفاضح تحت رحمة القوى السياسية المشاكسة، والأبهة الدنيوية، والطموح الشخصي، تعرض دور الكنيسة الروحي الفعلي لقدر متزايد من التهميش والوحدة المسيحية الغربية لقدرٍ خطر من التهديد.

خلال سنوات علمنة الكنيسة المتسارعة نفسها، أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، ثمة موجة غير اعتيادية من الحمى الصوفية اكتسحت أجزاء واسعة من أوروبا، وخصوصاً من حوض الراين، جارَّة في طريقها الآلاف من الرجال والنساء، من الناس العاديين جنباً إلى جنب مع القساوسة، والرهبان، والراهبات. وهذا التدفق الديني القائم على حدة الإيمان، ومركزية المسيح، واستهداف بلوغ الاتحاد الداخلي المباشر مع السماء، انطلق في جانب كبير منه، دون أي اعتبار لبِنى الكنيسة القائمة. فالحافظ الصوفي المسيحي الذي اهتدى لدى **الإكويني** ودانتي إلى تعبير لاهوتي على مستوى ذي شأن من التعقيد الفكري اكتسى طابعاً فاعلاً وإيمانياً أكثر نقاء لدى العامة من سكان أوروبا الوسطى. والنزعة الفكرية ذات الحصافة الكبيرة أدت دوراً هنا أيضاً في شخص **مايستر إكهارت**، كبير معلمي الحركة، الذي استمدت رؤيته الميتافيزيقية سنداً فلسفياً من **الإكويني** والأفلاطونية الجديدة، والذي بدت صياغته للتجربة الصوفية، أحياناً، عنصر تهديد لحدود التزام الأصول (الأرثوذكسية): «العين التي يراني الرب بها هي العين التي أراه أنا بها، فعيني وعينه واحدة». غير أن تأثير مواعظه المسموعة على نطاق واسع، كما تأثير تعاليم تلميذيه **يوهان تاولر وهاينريش سوسو**، لم يكن فكرياً أو عقلانياً في المقام الأول، بل أخلاقياً ودينياً. فقد انصب اهتمام هؤلاء، قبل كل شيء، على التنوير الديني المباشر وحياة مقدسة قائمة على المحبة والخدمة المسيحيتين.

إلا أن الكنيسة نفسها بدت، مع مثل هذا التأكيد على التواصل الداخلي مع الرب، بدلاً من الحاجة إلى القرابين المؤسسية وأشكال العبادة الجماعية للكنيسة، أقل أهلية

لالتـزام المشروع الروحي. وبعد أن باتـت التجربة الدينية المتقدمـة ميسّرة مباشرة، حسـب رأي أولي الـرأي، للعامة كما لرجـال الدين، فإن الخـوري والقسيس لم يعودا يُعدان وسيطين ضروريين للفاعليات الروحية. وبالمثل، فإن اللا أهمية النسبية للكلمات والعقـل في سياق علاقة النفس بالرب جعلت التطورات المتطرفة في عقلانيته للاهوت والحصافـات المدعية لعقيدة الكنيسة تبدو ترفاً لا طائل وراءها. من الضفة المعاكسة للقضيـة، مـن الضفة المدرسية، ولكـن بتأثير مماثـل، كان العقل والإيمـان يزدادان تباعداً باطراد.

انطـوى التباعـد المتنامي بـين المثل الأعلـى للروحانيـة المسيحية وواقـع مؤسسة الكنيسـة علـى قدرٍ كبـير مـن الأهمية المباشـرة. في نظـر وعـاظ الصوفية الجدد والأخويـات العامية يحتل الـورع الشخصي مرتبة أعلى من النشـاط الكنسي، تماماً كمـا تتفوق التجربة الداخليـة على الملاحظة الخارجيـة. فالكنيسة الحقيقية، جسد المسيح، باتت الآن متزايدة التماهي مع النفوس المتواضعة للمؤمنين والمتمتعين بنعمة التنويـر، بدلاً مـن الهيئات الكنسية التراتبيـة المكرسة. ثمة تأكيـد جديد للإنجيل، وللكتاب المقدسـ، وللإيمان بكلمة الرب بوصفها ركيزة لتلك الكنيسة الحقيقية، بدأ يحـل محل تأكيـد مؤسسة الكنيسة للعقيدة الجامدة (الدوغمـا) والسيادة البابوية. تمـت الدعوة إلى حياة عزوف وبساطة، بوصفها الطريق السليمة الموصلة إلى الرب، على النقيض من حياة الغنى والنفوذ التي ينعم بها شاغلو المناصب ذوات الامتيازات في أجهزة المؤسسة الكنسية.

جميـع هذه الثنائيات المجربة علـى نطاق واسع أوحت بنوع مـن القطيعة المحتملة مـع البنية التقليدية للكنيسـة في القرون الوسطى. غير أن تلـك القطيعة لم تتم بعد. المنخرطون في العملية مسيحيون صادقو الإيمان مسلّمون عموماً بعدم الحاجة إلى أي تمـرد فاعل ضد الكنيسة. وحيثما جرى التماس الإصلاح والتجديد، كما فعلت أعداد غـير قليلة من الحركات الدينية الرئيسة خلال المـدد الأخيرة من العصور الوسطى، كان الأمـر يبقـى عموماً محصوراً داخـل الإطار الكنسي القائم. غـير أن بذرة كانت قـد غُرست. حيـاة المسيح والرّسُل عـدت أنموذجاً إرشادياً للوجـود الروحي، غير أن

تلك الحياة لم تبدُ لا ممثّلة ولا متوسطة من جانب سلسلة البنى المعاصرة للكنيسة الكاثوليكية. والاستقلال الروحي الجديد الذي اعتمده صوفيو حوض الراين، كما فعل آخرون في إنجلترا والأراضي المنخفضة، كان ميالاً إلى تكليف الكنيسة بدور ثانوي في المجال الروحي الحقيقي. ومع حلول انعطافة القرن الثالث عشر كان يواكيم الفيوري قد أطلق رؤيته الصوفية النافذة للتاريخ، مقسوماً إلى ثلاث أحقاب من الروحانية المتزايدة، عصر الأب (العهد القديم)، وعصر الابن (العهد الجديد والكنيسة)، وعصر قادم للروح، حين سيكون العالم كله قد ذاب في بوتقة السماء، ولن تعود ثمة أي ضرورة لمؤسسة الكنيسة أو الكنيسة المهيكلة.

ومع التأكيد الجديد لعلاقة الفرد المباشرة والخاصة بالرب فقدت الصيغ والضوابط الهيكلية المتطورة للكنيسة قيمتها في ذات اللحظة التي جعلت علمنة الكنيسة رسالة هذه الأخيرة تبدو متزايدة الانكشاف أمام المساءلة. ومع وصول الحقبة في القرون الوسطى مراحلها الأخيرة، اهتدت صرخات الإصلاح الجدية، وهي دائمة الحضور في تاريخ الكنيسة، إلى صوت قوي جسدته طائفة متنوعة من الشخصيات -دانتي، **مارسيليوس البادواوي، ديتريش النميمي، جون ويكلف، يان هوس**- وأصبحت، في نظر المؤسسة الكنسية، ذات طابع متزايد الهرطقة باطراد.

المدرسية (السكولاستيكية) النقدية ومحلاق أوكم

فيما كان تيار ثقافي معين، مثلته النزعة الصوفية العامية الجديدة، يتقدم نحو الاستقلال الديني، واصل التيار المدرسي تطويره اللافت للفكر الغربي، مستلهماً **أرسطو**. وإذا كان دور الكنيسة الروحي قد بات غائماً فإن دورها الفكري لم يكن أقل ضبابية. من جهة، دأبت الكنيسة على دعم المشروع **الأكاديمي** البحثي بمجمله في الجامعات، حيث كانت العقيدة المسيحية تُشرح وتُفسَّر بمنهج منطقي غير مسبوق بصرامته وبأفق متزايد الاتساع، ومن الجهة الأخرى، بقيت الكنيسة شديدة الحرص على إخضاع ذلك المشروع للتحكم والرقابة، إما عبر الشجب والقمع، أو من خلال إضفاء الثوب العقديّ على تجديدات معينة، كتلك التي ابتكرها **الإكويني**، كما لو كانت تقول: «إلى هنا فقط، لا أبعد» [«خط أحمر» بلغة العصر]. غير أن البحث

المدرسي، في ظل هذه الأجواء الضبابية، تابع طريقه، متمخضاً عن المزيد من المعاني الوازنة المتنامية باطراد.

عموماً؛ كانت الكنيسة قد قبلت **بأرسطو**. إلا أن اهتمام الثقافة الجديد بهذا الفيلسوف لم يقف عند حدود دراسة مؤلفاته؛ لأن ذلك الاهتمام ما لبث أن أوحى بقدرٍ أوسع، قدر مطرد الاتساع، من الاهتمام بالعالم الطبيعي، وبقدرٍ متنام من الثقة بقوة عقل الإنسان. كانت الأرسطوطاليسية في العصور الوسطى عَرَضاً أكثر منها سبباً للروح العلمية المتطورة في أوروبا. ثمة مدرسيون في إنجلترا، مثل روبرت غروستسته وتلميذه روجر بيكن، كانوا قد بدؤوا يجرون تجارب علمية (مدفوعين جزئياً بتقاليد باطنية، مثل السيمياء والتنجيم)، مطبقين المبادئ الرياضية المتمتعة بأسمى آيات التقدير في التراث الأفلاطوني على ملاحظة العالم المادية، كما أوصى **أرسطو**. وهذا التركيز الجديد على التجربة المباشرة والمحاكمة ما لبث أن أخذ يقوض استئثار الكنيسة الحصري في مرجعية النصوص القديمة - الأرسطوطاليسية منها جنباً إلى جنب مع التوراتية وتلك العائدة لآباء الكنيسة. راح **أرسطو** يتعرض للمساءلة من منطلقاته الخاصة، في أمور خاصة إن لم يكن على مستوى المرجعية الإجمالية. تم عرض بعض مبادئه على محك التجربة فوُجدت مفتقرة إلى الدقة، جرى تحري مغالطات منطقية في براهينه، وتم إخضاع مجموع مؤلفاته للمعاينة الدقيقة.

راحت مناقشات المدرسيين النقدية الشاملة لأرسطو واقتراحاتهم العبقرية لفرضيات بديلة تصوغ روحاً فكرية جديدة، ومتزايدة الإدراك، وشكّاكة، ومنفتحة على التغيير الأساسي. راحت عمليات سبرهم، خصوصاً، تخلق أجواء فكرية ليس فقط مشجعة على نظرة تجريبية، ميكانيكية، وكمية إلى الطبيعة، بل ومرشحة، مع الزمن، لاستيعاب التحول الجذري الضروري في النظرة لتصور أرض متحركة بقدرٍ أكبر من السهولة. ومع حلول القرن الرابع عشر، استطاع مدرسيّ طليعيّ مثل الباحث والقسيس الباريسي **نيكول الأورسمي** أن يدافع عن الإمكانية النظرية لأرض دائرة (وإن بقي شخصياً رافضاً لها)، من منطلق الدقة المنطقية المجردة القائمة على طرح حجج أصيلة ضد **أرسطو**، فيما يخص النسبية البصرية والأجسام الساقطة

- حجج كان سيقوم بتوظيفها لاحقاً كل من **كوبرنيك** و**غاليليو**؛ لدعم نظرية مركزية الشمس. ولتجاوز الصعوبات التي طرحتها نظرية الحركة الصاروخية لدى أرسطو، قام جان بوريدان، أستاذ الأورسمي، بتطوير نظرية دفع أو زخم، طبقها على الظواهر السماوية والأرضية على حدٍّ سواء، نظرية كانت ستفضي مباشرةً إلى ميكانيك غاليليو وقانون الحركة الأول لدى نيوتن[40].

ظل **أرسطو** يوفر قاموس المصطلحات، والمنهج المنطقي، والروح التجريبية المتعاظمة للفلسفة المدرسية. غير أن المفارقة هي أن مرجعية **أرسطو** بالذات كانت، بحضها على مثل هذه المعاينة المركزة، دائبة على الإسهام في عملية إطاحتها اللاحقة. والمحاولة الحساسة والفاعلة الرامية إلى المزاوجة بين العلم الأرسطوطاليسي ومعتقدات الوحي المسيحي غير القابلة للشك هي التي راحت تتمخض عن كل الذكاء النقدي المرشح للانقلاب، آخر المطاف، على المرجعيتين القديمة والكنسية كلتيهما. استعادياً، لم تكن خلاصة (سومّا) **الإكويني** سوى إحدى الخطوات الأخيرة في مسيرة العقل في القرون الوسطى باتجاه الاستقلال الفكري الناجز.

هذا الاستقلال الجديد ما لبث أن تأكد على نحوٍ استثنائي بالغ الروعة في القرن الرابع عشر من خلال شخصية **وليم أوكم** الغريبة، شخصية إنسان متطرف الحداثة من ناحية، ولكنه كلي في القرون الوسطى من الناحية المقابلة. إنه فيلسوف وقسيس بريطاني وُلد بعيد موت الإكويني، نظر إلى الأمور بحماسة الدقة العقلانية التي تميز بها الأخير، غير أنه توصل إلى استنتاجات مختلفة بحدة. بادر أوكم خدمة لإعلاء شأن الوحي المسيحي، إلى توظيف منهج منطقي عالي التطور من جهة وتجريبية معززة من جهة ثانية. غير أن **أوكم** هذا ما لبث، غداة قيام الكنيسة بإدانة العلمانيين الباريسيين، أن ركز جهده، قبل كل شيء، على حصر الكفاءة المفترضة لعقل الإنسان الطبيعي، بالتقاط الحقائق الكونية العامة. ومع أن مقاصده كانت معاكسة مئة في المئة، فإن **أوكم** أثبت أنه كان المفكر المحوري في مسيرة أواخر العصر الوسيط المتحركة باتجاه النظرة الحديثة. وعلى الرغم من أن العقل الحديث نفسه كان سيقوم، إلى حدٍّ

كبــير، بإزاحة جملة النزاعات الفكرية ذات العلاقة به جانباً، بوصفها هرطقات غير ذات شــأن لمدرسيــة متدهورة وبالية. فــإن تلك المعارك النظريــة المبهمة تحديداً هي التي كان لا بد من خوضها قبل أن يتمكن الفكر الحديث من إنجاز مراجعته الجذرية لمعرفة الإنسان والعالم الطبيعي.

تمثـل المبـدأ المركزي، والأكثر أهميــة، لفكر أوكم، في إنكاره لواقــع الكليات خارج العقـل واللغة الإنسانيين. راح أوكم يجــادل دافعاً تأكيد **أرسطو** لأولوية الخصوصيات الملموسة الوجودية على الأشكال أو المُثُل الأفلاطونية إلى حده المنطقي الأقصى، قائلاً بعــدم وجــود أي شيء سوى كيانات فردية، وبأن التجربــة الملموسة وحدها قادرة على تشكيـل أساســ للمعرفة، وبأن الكليــات موجودة، لا بوصفها كيانــات خارج العقل، بل على أنها مفاهيم ذهنية فقط. تمثل ما هو حقيقي، في التحليل الأخير، بالشيء الخاص خــارج العقــل، لا بتصور العقل لذلك الشيء. وبما أن علــى المعرفة كلها أن تستند إلى مــا هو واقع، ونظــراً لأن الوجود الواقعي كله إن هو إلا وجــود كيانات فردية، فإن على المعرفــة، إذًا، أن تنصب على الجزئيات الخاصة. إن التصورات أو المفاهيم الإنسانية ليســت مستنــدة إلى أي أساســ ميتافيزيقي فيما وراء الجزئيــات الخاصة الملموسة، وليســ ثمة أي تطابق ضــروري وحتمي بين الكلمات والأشياء. مــن هنا بالذات، نجح أوكــم في إضفاء قوة وحيوية جديتين على الموقف الفلسفي للاسمانية (للنوميناليزم) [بطبعتهــا النظريــة]، التي رأت أن الكليات لم تكن سوى أسمــاء أو مفاهيم ذهنية، لا كيانات فعلية. كان **روسيلّينوس** قد اعتمد موقفاً مماثلاً في القرن الحادي عشر، غير أن الاسمانية لم يكن مقدراً لها أن تضطلع بدور مركزي في مسيرة تقدم العقل الغربي وتحوّله، إلا بدءاً بزمن **أوكم**.

في الجيل الذي سبق أوكم، كان مدرسيّ بارز آخر عُرف بـ «الدكتور الشاكر» يدعى دانــز **سكوتوس**، قد نجح في تعديل نظرية الأشــكال أو المثل الكلاسيكية باتجاه الفرد الملموســ بتأكيــد أن لكل جزئية خاصــة «هويتهــا» (**هايتشيتاسهــا**) الفردية الخاصة الحائزة على واقع موضوعي، إضافةً إلى مشاركة الجزئي في الكلي – أو، بتعبير أدق، إضافــة إلى انخراطه في طبيعة مشتركة. ونوعية التفريــد الشكلية المضافة هذه رآها

سكوتوس ضرورية؛ لتمكين الفرد من امتلاك قدرة على الفهم بشروطه الخاصة، بمعزل عن شكله الكلي (وإلا فإن من شأن الفرد بالذات أن يكون غير قابل للفهم، ربما حتى بالنسبة إلى العقل الإلهي). كذلك رأى مبدأ التفريد هذا اعترافاً ضرورياً بحق إرادة الإنسان الفردية الحرة، وهذه التعديلات البعيدة عن الكليات الثابتة والنزعة الحتمية أفضت بدورها إلى تشجيع الاهتمام بالملاحظة والتجريب ورفع مستوى التمايز بين الفلسفة العقلانية والحقيقة الدينية.

غير أن أوكم بقي مصراً على إنكار أي تطابق بين مفهوم الإنسان والموجود الميتافيزيقي، على الرغم من أن سكوتوس، مثل أكثرية أسلافه وصولاً إلى أوغسطين، كان قد افترض وجود مثل هذا التطابق المباشر والفعلي. فقط الكيانات الفردية الملموسة واقعية. في حين أن الطباع العامة (سكوتوس) المقولات القابلة للفهم (**الإكويني وأرسطو**)، أو الأشكال [المُثُل] المتعالية (أفلاطون) لم تكن سوى تخيلات متصوَّرة مستمدة من الواقع الأولي. بالنسبة إلى أوكم لم يكن أي كلي إلا عبارة دالة على جانب متصور معين من جوانب أحد الكيانات الفردية الملموسة، الواقعية، دون أن يشكل أي كيان ميتافيزيقي بحد ذاته. تم صراحة إنكار وجود أي نظام منفصل، مستقل لواقع مأهول بكليات أو أشكال (مُثُل). وهكذا، فإن أوكم قطع شوطاً على طريق استئصال آخر موجود، وأي استدلال ذي علاقة بكليات واقعية، متعالية كانت أم فياضة، إن هو إلا حرث في البحر (زيف في زيف). ولكثرة وقوة ما دأب أوكم على تكرار المبدأ الفلسفي القائل: إن «الكيانات ليست للمضاعفة أكثر مما هو ضروري» (نون سونت مولتبليكاندا أنتيا برايتر نيسسيتاتم) وقد صار هذا المبدأ يعرف باسم «**محلاق أوكم**» [أو قانون البُخل عند أوكم][41].

بالنسبة إلى **أوكم**، ليست الكليات موجودة، إذاً، إلا في عقل الإنسان، وليس ثمة أي كليات في الواقع. إنها مفاهيم جرّدها العقل بالاستناد إلى ملاحظته التجريبية لأفراد متشابهين إلى هذا الحد أو ذاك. ليست الكليات أفكار الرب الموجودة سلفاً المدبِّرة لعملية خلقه للأفراد؛ لأن الرب مطلق الحرية على صعيد خلق أي شيء بأي

طريقة تحلو له. فقط مخلوقاته موجودة، لا أفكاره عن مخلوقاته. وبالنسبة إلى أوكم كفَّتْ القضية عن أن تكون مسألة ميتافيزيقية حول كيفية خروج أفراد فانين سريعي الزوال من أرحام أشكال (مُثُل) متعالية حقيقية، وأصبحت مسألة معرفية حول كيفية انبثاق مفاهيم كلية مجردة من حقيقة أفراد واقعيين. فـ «الإنسان» كنوع لا يرمز إلى كيان واقعي مميز بذاته، بل إلى نوع من وجه الشبه المشترك لدى عدد كبير من البشر الأفراد، كما يراهم العقل. إنه تجريد ذهني، وليس كياناً واقعياً. لذا فإن مشكلة الكليات هي قضية معرفية، وقواعدية (لغوية)، ومنطقية - ليست قضية ميتافيزيقية أو وجودية (أونطولوجية).

أقدم **أوكم**، حاذياً، مرة أخرى، حذو **سكوتوس** أيضاً على إنكار إمكانية الانتقال من أي إدراك عقلاني لحقائق هذا العالم إلى أي استنتاجات ضرورية وحتمية عن الرب أو قضايا دينية أخرى. إن العالم مشروط بإرادة الرب كلية القدرة وغير القابلة للتحديد. فيقين الإنسان الوحيد مستمد، إذًا، من الملاحظة الحسية المباشرة، أو من مقدمات منطقية جلية ذاتياً، لا من تخمينات عقلانية حول وقائع غير مرئية وجواهر كلية. وبما أن الرب حر في أن يخلق الأشياء أو يحددها وفقاً لإرادته، فإن أي ادعاء بشري لمعرفة الكون يقيناً، بوصفه تعبيراً منظماً لجواهر متعالية إن هو إلا محض استنساب من الألف إلى الياء. إن الرب قادر على خلق الأشياء بالطريقة التي تعجبه، دون الحاجة إلى استخدام أي أدوات وسيطة مثل مواهب الذكاء السماوية لدى المدرستين الأرسطوطاليسية والتوماوية (نسبة إلى توما الإكويني). وُهب الإنسان حقيقتين: حقيقة الرب، وقد جاء بها الوحي، وحقيقة العالم التجريبي وهي مأخوذة من التجربة المباشرة. وبعدهما، أو فيما بينهما، لا يستطيع الإنسان أن يدعي شرعاً بلوغ أي معرفة، ومن دون الوحي ما كان ليستطيع معرفة الرب. وكذلك لا يستطيع الإنسان اختبار الرب تجريبياً بالطريقة نفسها التي يختبر بها الموضوع المادي الماثل أمامه. ولأن المعرفة الإنسانية كلها قائمة على أساس الحدس الحسي بجزئيات ملموسة، فإن شيئاً خلف الحواس، مثل وجود الرب، ليس ممكناً الكشفُ عنه إلا بالإيمان.

حسب فهم **أوكم**، دأبت حتمية الفلسفة والعلوم اليونانيتين وأسبابهما الضرورية، تلك الفلسفة والعلوم اللتين حاول الإكويني إذابتهما في بوتقة الدين المسيحي، على فرض قيود عشوائية على خلق الرب الذي لا حدود لحريته، وهذا عارضه **أوكم** بقوة. أخفقت هذه الفلسفة في الاعتراف بالحدود الفعلية لعقلانية الإنسان. في رأي **أوكم**، معرفة الطبيعة كلها مستمدة فقط مما يصل عبر الحواس. صحيح أن العقل أداة قوة، إلا أن قوته كامنة فقط نسبة إلى التلاقي التجريبي مع الحقائق الملموسة للواقع «الموضوعي». لا يتوافر عقل الإنسان على أي نور إلهي يمكّن الذكاء الفاعل، كما علم **الإكويني**، من تجاوز الحواس إلى حكم كلي صحيح، متجذر في الكينونة المطلقة. من المتعذر القول: إن أياً من العقل والعالم منظم بطريقة مترابطة ترابطاً متناغماً يمكن العقل من معرفة العالم من خلال كليات فعلية تحكم العارف والمعروف كليهما. ولانعدام أي وجود ظاهري إلا للجزئيات، ودون أي علاقة متعالية أو تجانس بينها، فإن العقل التأملي والميتافيزيقيا يبقيان دون أي أساس فعلي.

في غياب التنوير الداخلي، أو أي وسيلة أخرى من وسائل اليقين المعرفي، مثل ضوء الذكاء الفاعل عند الإكويني، فإن موقفاً ارتيابياً متجدداً قائماً على الشك من المعرفة الإنسانية كان حتمياً وإلزامياً في الوقت نفسه. فنظراً لأن الدلائل المباشرة للموجودات الإفرادية هي وحدها التي توفر أساساً للمعرفة، وبما أن تلك الموجودات مشروطة بقدرة كلية إلهية لا تعرف معنى الحدود المفروضة على فاعليتها الإبداعية - أي شيء ممكن بالنسبة إلى الرب - فإن معرفة الإنسان محدودة. إذاً، بالعارض والتجريبي، وليست، أخيراً، معرفة ضرورية وكلية على الإطلاق. فإرادة الرب ليست مقيدة ببنى العقلانية البشرية؛ لأن حريته الإرادية المطلقة وقدرته الكلية تمكّنانه من أن يقلب ما كان شراً إلى خير، والعكس بالعكس، إذا ما شاء. ليس ثمة أي ترابط إلزامي بين كون الرب المخلوق بحرية ورغبة الإنسان في عالم قابل للفهم عقلانياً. وحدها دعاوى الاحتمالات مشروعة، في أفضل الأحوال. بوسع العقل البشري أن يقوم باستعراضات منطقية صارمة على أساس التجربة المباشرة، ولكن من شأن تلك التجربة، لكونها

مشروطة بإرادة الرب الحرة، أن تضفي صفة النسبية، بالضرورة، على يقين المنطلق المطلق. ولأن أونطولوجيا **أوكم** تخص الأفراد الملموسين حصراً، فإن من الواجب النظر إلى العالم التجريبي من وجهة نظر مادية حصرياً. أما مبادئ **أرسطو وأفلاطون** التنظيمية الميتافيزيقية، فلا يمكن استخلاصها من التجربة المباشرة.

ذلك هو ما دفع **أوكم** إلى مهاجمة عقلانية المدرسيين السابقين اللاهوتية التأملية، بوصفها منافية للمنطق والعلم (لأنها قائمة على استخدام كيانات زائفة غير قابلة للبرهنة مثل الأشكال أو المُثُل لتفسير كينونات فردية)، وخطرة على الدين (لأنها تقوم على افتراض معرفة أسباب الرب أو على وضع حدود نظام أو علل متوسطة على خلقه الحر المباشر، مع إعلاء شأن الميتافيزيقا الوثنية في مواجهة الإيمان المسيحي). وعلى هذا النحو نجح صاحبنا في تمزيق الوحدة التي صاغها الإكويني بقدرٍ كبير من الجهد والتعب. في نظر **أوكم** ثمة حقيقة واحدة وصفها الوحي المسيحي، حقيقة فوق الشك من ناحية، وبعيدة عن متناول الإدراك العقلاني من ناحية ثانية، وهناك حقيقة أخرى قائمة على التوفيق بين وقائع جزئية خاضعة للملاحظة يصفها العلم التجريبي والفلسفة العقلانية. وهاتان الحقيقتان ليستا، بالضرورة، مستمرتين.

بمعنى من المعاني، اتخذ **أوكم** موقفي المعارضة والتأييد كليهما من حركة القرن السابق العلماني. أعلن بقوة صيغة جديدة لكون الحقيقة الثنائية، صيغة ذات حقيقة دينية وحقيقة علمية، صيغة قائمة عملياً على نسف الجسر بين اللاهوت والفلسفة. غير أن العلمانيين السابقين كانوا قد أيدوا مثل هذا الفصل؛ لأنهم لم يكونوا مستعدين لحصر الفلسفة اليونانية والعربية بمرتبة دنيا تابعة عند اشتباكها مع العقيدة المسيحية. أما **أوكم** فقد أراد، على العكس من ذلك، أن يحافظ على تفوق العقيدة المسيحية وأولويتها -ولا سيما حرية الرب المطلقة وقدرته الكلية، بوصفه خالقاً- عن طريق رسم الحدود الصارمة للعقل الطبيعي. إلا أن **أوكم** أقدم، إذ فعل ما فعله، على نفي ثقة **الإكويني** بأن من شأن خلق الرب أن يبقى منفتحاً بدفء على الجهود الإنسانية الرامية إلى تحقيق الفهم الكلي. بالنسبة إلى كل من **الإكويني وأوكم**،

كليهما، تعين على عقل الإنسان أن يكيف تطلعاته الفكرية طبقاً لحقيقة أن واقع الرب ومعرفة الإنسان العقلانية بعيدان أحدهما عن الآخر بعداً لا نهائياً. إلا أن أوكم رأى ضرورة رسم حد أكثر حسماً وصرامة، في حين أبقى الإكويني هامشاً لنوع من المعرفة العاكفة على مقاربة لغز السماء ودعم الفهم اللاهوتي. كان من الممكن استخدام منطق وضعي بعناية وتواضع في مقاربة العالم التجريبي، أما إضاءة الحقائق العظيمة لإرادة الرب، وإنقاذه، وخلاص الموهوب بكرم، فلم تكن ممكنة إلا بالوحي. ليس ثمة أي استمرارية قابلة للفهم إنسانياً بين ما هو تجريبي وما هو سماوي إلهي.

كانت صرامة **أوكم** المنطقية متناظرة مع صرامته الأخلاقية. في مواجهة البهاء الدنيوي لبابوية أفنيون، فضّل حياة الفقر المدقع؛ التماساً للكمال الروحي المسيحي، حاذياً حذو المسيح، والرسل، وفرنسيس **الأسيسي**. **فأوكم** نفسه كان فرانسسكانياً متحمساً، دفعته قناعته الدينية، حتى إلى المخاطرة بالتعرض للحرمان من قبل البابا إذا ما بدت سياسات الأخير متضاربة مع الحقيقة المسيحية. وفي سلسلة من المجابهات المصيرية مع البابوية أَصَرّ **أوكم** ليس فقط على الدفاع عن الفقر الجذري ضد الغنى العلماني (الدنيوي) لمؤسسة الكنيسة الهرمية، بل وعلى الدفاع عن حق الملك الإنجليزي في فرض الضرائب على أملاك الكنيسة (كما سبق ليسوع أن امتثل للسلطة الزمنية قائلاً: «أعطوا قيصر ما لقيصر»، على شجب قيام الكنيسة بانتهاك الحرية المسيحية الفردية، على نفي شرعية العصمة البابوية، وعلى إيجاز جملة الظروف المختلفة التي من شأنها أن تجيز عزل البابا وإنزاله عن عرش البابوية شرعاً. انطوت قصة العلاقة الملحمية بين **أوكم** والكنيسة على أصداء مستقبلية لسلسلة من الملاحم الدرامية القادمة.

إلا أن تأثير أوكم تجلى بأقوى صوره الأكثر مباشرة على الصعيد الفلسفي؛ لأن التوتر في القرون الوسطى المتنامي فيما بين العقل والدين بدأ يتفاقم في تأكيده الشديد للاسمانية. ومن المفارقات أن عمق إيمان **أوكم** بحرية الرب كلية الجبروت، مضافاً إلى إحساسه الحاد بالدقة المنطقية، ما لبث أن قاده إلى صياغة موقف فلسفي لافت بحداثته. في رأي أوكم لا يستطيع المرء أن يفترض وجود رابط أساسي بين عقل

الإنسـان وعقـل الرب. مـن شأن التجربة والعقـل أن يكونا قادرين علـى تقديم معرفة محدودة عن العالم في جزئياته، ولكن دون توفير أي معرفة مؤكدة عن الرب؛ لأن مصدر هذه المعرفة الأخيرة الوحيد هو كلام الرب ذاته. من شأن الوحي أن يوفر اليقين، ولكن الأخـير غير قابل للتأكيد إلا عبر الإيمان والنعمة الإلهية، لا من خلال العقل الطبيعي. من حق العقل وواجبه أن يركز على الطبيعة بدلاً من الرب؛ لأن الطبيعة، وحدها، تزود الحواس ببيانات ملموسة تمكّن العقل من تأسيس معرفته عليها.

لم يترك **أوكم** أي جسر بين عقل الإنسان ووحي السماء، بين ما يعرفه الإنسان وما يؤمن به. إلا أن تأكيده الذي لا يعرف معنى المساومة لجملة أشياء هذا العالم الفردية الملموسة، ثقته بقدرة عقل الإنسان ومنطقه على تثبيت كيانات ضرورية وتمييز الأدلة ودرجـات الاحتمال، وموقفه القائم على الشك من طرائق التفكير التقليدية والمكرسة مؤسسياً، جميعاً كانت عوامل تشجيع مباشر للمشروع العلمي. حقاً، بات العلم، بفضل مثـل هذا المنطلق الثنائي، متمتعـاً بحرية التطور، وفقاً لمسـاره الخاص بقدرٍ أقل من الخـوف مـن أي تناقض عقدي محتمل، أقلـه إلى حين البدء بمساءلـة الكوزمولوجيا من الألف إلى الياء. لا غرابة في أن كلاً من بوريدان والأورسمي، وهما اثنان من أكثر مفكري العصور الوسطى العلميين أصالة، كان يعمل في مدرسة باريس الاسمانية التي كان **لأوكـم** فيهـا نفوذ محـوري. وعلى الرغم مـن أن اهتمامات أوكـم بقيت منصبة في المقـام الأول علـى الفلسفـة بدلاً من العلـوم الطبيعية، فإن إلغـاءه للتطابق الثابت بـين مفهوم الإنسان والحقيقة الميتافيزيقية، وتأكيده لكـون الوجود كله وجوداً فردياً، أسهمـا في فتح العالم المادي أمام التحليل المتجدد. بات الاحتكاك المباشر بالجزئيات الملموسـة المؤهلة للتغلب على التوسط الميتافيزيقي عبر الكليات المجردة. ومن اللافت أن طريقة **أوكم** في الفلسفة عُرفت باسم **الطريق الحديثة (فيا مودرنا)** على النقيض مـن طريقة **الإكويني وسكوتوس** التي عُرفت باسم **الطريق القديمة (فيا أنتيكوا)**، مع انتشار التحالف بين الاسمانية والتجريبية المتمثل في أفكار أوكم عبر الجامعات في القرن الرابع عشر (برغم الانتقادات البابوية).

وهكـذا، فإن الوحدة الميتافيزيقية المفترضة منذ زمن طويل بين المفهوم والكينونة بـدأت تنهـار. ففرضية أن عقـل الإنسان يعرف الأشيـاء عن طريـق إدراك أشكالها

الأصلية فكرياً - إما عبر الاستنارة الداخلية بأفكار متعالية، كما في حالة أفلاطون وأوغسطين، أو من خلال تجريد الذكاء الفاعل لكليات كامنة من جزئيات مدركة حسياً، كما في حالة أرسطو والإكويني - باتت تواجه تحدياً. ففي غياب ذلك الافتراض المسبق المعرفي، لم تعد جملة المنظومات الطموح بشمولها، تلك المنظومات التي صاغها مدرسيو القرن الثالث عشر، ممكنة. ومع إحلال الدليل التجريبي محل التخمين المجرد أساساً للمعرفة، راحت جملة المنظومات الميتافيزيقية السابقة تبدو متزايدة العجز عن الإقناع. ومع أن النظرة العالمية في القرون الوسطى المؤسَّسة - المسيحية والأرسطوطاليسية - استمرت على حالها، فإن تفسيرات جديدة، أكثر نقدية، برزت الآن، مفضية إلى تفكيك التركيبة السابقة وتوليد تعددية فكرية جديدة. في قضايا كثيرة، حل الاحتمال محل اليقين، مع شروع التجربة، وقواعد اللغة، ومبادئ المنطق في إلحاق الهزيمة بالميتافيزيقيا.

بشّرت رؤية أوكم بالطريق التي كان العقل الغربي سيسير فيها لاحقاً. وتماماً مثلما آمن بضرورة فصل الكنيسة سياسياً عن العالم العلماني؛ إكرامًا لتماسك الطرفين وحريتهما المشروعة، آمن بضرورة تمييز حقيقة الرب لاهوتياً عن الواقع التجريبي. بهذا فقط كان من شأن الحقيقة المسيحية أن تحافظ على قدسيتها المتعالية، وبهذا فقط كان من شأن طبيعة العالم أن تُدرك إدراكاً صحيحاً بشروطها الخاصة، بكل خصوصيتها، وجزئيتها، وعرضيّتها. هنا بالذات تكمن الأسس الجنينية -المعرفية منها والميتافيزيقية، جنباً إلى جنب مع الدينية منها والسياسية- لتغييرات مقبلة في النظرة العالمية الغربية من صنع الإصلاح (الديني)، والثورة الصناعية، والتنوير.

ما إن بلغت الرؤية في القرون الوسطى ذروتها في مؤلفات **الإكويني ودانتي** وأعمالهما إذًا، حتى بدأت الروح المغايرة كلياً لحقبة جديدة تنبثق، مدفوعة بالقوى ذاتها التي سبق لها أن حققت التركيبة السابقة. شكلت مآثر العصر الوسيط العظيمة تتويجاً لتطور فكري كان موشكاً على اقتحام عوالم جديدة، حتى وإن عنى ذلك خروجاً من دائرة البنية التعليمية والإيمانية الراسخة للكنيسة. إلا أن حداثة أوكم المبكرة

كانت، مع ذلك، سابقة لعصرها. ومن المفارقات أن ثقافة هذه الحقبة الجديدة كانت ستتلقى دافعها الأولي الرئيس، لا من خط المدرسية في القرون الوسطى، والعلوم الطبيعية، وأرسطو، بل من قطب آخر للنزعة الإنسانية (هيومانيزم) الكلاسيكية، من الأدب وأفلاطون تمت إعادة إحيائه. وتماماً كما كان **أوكم** خلفاً فلسفياً معارضاً **للإكويني**، كان بترارك، المولود في العقد نفسه الذي باشر فيه دانتي كتابة الكوميديا الإلهية، مطلع القرن الرابع عشر، خلفاً أدبياً معارضاً لهذا الأخير.

ميلاد النزعة الإنسانية من جديد

بترارك

شكلت لحظة مبادرة بترارك إلى النظر نحو الخلف لمعاينة الأعوام الألف المنقضية منذ انهيار روما القديمة ورؤية تلك الحقبة الزمنية كلها عصر انحطاط للعظمة الإنسانية ذاتها، عصر انطفاء للروعة الأدبية والأخلاقية، عصر «ظلام» لحظة محورية وانعطافية في تاريخ الغرب الثقافي. على النقيض من القحط والفقر السائدين، دأب بترارك على استحضار الكنوز الثقافية الهائلة للحضارة الإغريقية - الرومانية، استحضار عصر ذهبي واضح زاخر بالعبقرية الإبداعية واتساع الأفق الإنساني. عبر القرون، ظل دارسو العصر الوسيط عاكفين على عملية إعادة الاكتشاف التدريجية للمؤلفات القديمة واستيعابها. أما الآن فقد أقدم بترارك على إحداث انقلاب جذري في توجه ذلك الاستيعاب وطابعه. فبدلاً من اهتمام المدرسيين بالمنطق، والعلم، **وأرسطو**، وبالضرورة الدائمة لإضفاء الثوب المسيحي على التصورات الوثنية، راح بترارك وأتباعه يكتشفون كنوزاً ثمينة في سائر كلاسيكيات القدماء الأدبية - من شعر، ومقالة، ورسالة، وتاريخ وسيرة، وفلسفة في صيغة حوارات أفلاطونية رشيقة بدلاً من قالب دراسات وبحوث أرسطوطاليسية جافة - ويسارعون إلى احتضانها بشروطها الخاصة، لا على أنها بحاجة إلى تعديل مسيحي، بل بوصفها نبيلة ومُلهمة تماماً، مثل ما كانت مصدر إشعاع الحضارة الكلاسيكية. فالثقافة القديمة كانت ليس فقط منبعاً للمعرفة العلمية وقواعد الخطاب المنطقي، بل وعامل تعميق وإغناء للروح الإنسانية. قامت النصوص الكلاسيكية بتوفير أساس جديد لتقويم الإنسان: شكلت

البحوث الكلاسيكية جسم «العلوم الإنسانية». أقدم بترارك على مباشرة مهمة الاهتداء إلى مآثـر الثقافة القديمـة العظيمة -مؤلفات **فيرجيل** و**شيشـرون**، و**هوراس** و**ليفي**، و**هوميروس** و**أفلاطون**- واستيعابها، لا على مجرد اصطناع نسخة عقيمة عن أساتذة الماضـي، بل على زرع النار الأخلاقية والإبداعية نفسهـا التي سبق لأولئك الأساتذة أن أجـادوا التعبير عنها في أعماق نفسه. كانت أوروبا قد نسيت تراثها الكلاسيكي النبيل، فجـاء بترارك يدعو إلى استحضـاره. ثمة تاريخ مقدس جديـد كان يجري تثبيته، ثمة وصية إغريقية -رومانية لا بد من وضعها بجانب الوصية اليهودية- المسيحية.

هكذا بدأ بترارك عملية إعادة تثقيف أوروبا. كان من شأن التفاعل المباشر مع كبار أساتـذة الأدب اللاتينـي والإغريقي العظماء أن يشكل مفتـاح التوسيع الجذري لأفق العقـل الأوروبي المعاصر. بات من الممكن الآن الاعتراف، لا باللاهوت المسيحي فقط، بل **وبـالآداب الإنسانية** الكلاسيكية أيضاً، منبعـاً للرؤية الروحية والتطور الأخلاقي. وفيمـا كانت تعاليم الكنيسة قـد أصبحت ذات صفة فكريـة متزايدة ومجردة، أحس بترارك بالحاجة إلى تعاليم أقدر على عكس زحمة صراعات وتقلبات أعماق الإنسان العاطفيـة والخيالية الإبداعية. فبـدلاً من الصيغ العقدية الجاهـزة لوصف الإنسان والرصانات الكهنوتية لتثقيفه؛ تحول بترارك نحو الاستبطان والملاحظة البعيدين عن التزمت؛ طلباً للغوص في عمق الشرط الإنساني، ونحو حياة غنية زاخرة بالأدب والفعل، جنبـاً إلى جنب مع عزلـة رهبنية لتعليمه. جرى تمييز **الدراسـات الإنسانية** (ستوديا هيومانيتاتيس) ورفعهـا إلى مستوى **الدراسات اللاهوتيـة** (ستوديا ديفينيتاتيس). والآن، في ظـل الأنموذج الكلاسيكي الذي تم إحياؤه عاد الشعر والخطابة، والأسلوب، والفصاحـة، والقدرة على الإقنـاع، عاد ذلك كله أهدافاً جديـرة بحد ذاتها، ولوازم ضروريـة للنفـوذ الأخلاقي والمعنـوي. في نظر بـترارك كانت رشاقـة التعبير الأدبي وشفافيتـه تعكسان رشاقـة النفس وشفافيتها. في غمرة الانشغـال البطيء، الموسوس بالعمل مـع الكلمات والأفكار، في زحمة الاستكشـاف الحساس لكل صدى من أصداء العاطفـة والإدراك، ما لبث نهج الأدب أن أصبح نهجاً روحياً؛ سعياً إلى الكمال الفني الذي يستوجب التماساً لكمال نفسي موازٍ.

وفي حين أن حساسية دانتي كانت، بمعنى من المعاني، قد توجت الحقبة في القرون الوسطى ولخصتها، نظر بترارك إلى الأمام نحو عصر مستقبلي وقام بفرضه، جالباً نوعاً من البعث في مجالات الثقافة، والإبداع، والعظمة الإنسانية. وفيما كُتبت قصائد دانتي الشعرية بروح الاحترام التي ميزت جيوش المهنيين والحرفيين مغفلي الأسماء الذين بنوا الكاتدرائيات في القرون الوسطى المستلهمة من الرب والمبدعة؛ إكرامًا لعين مجده الأعظم، فإن أعمال بترارك كانت مدفوعة بروح جديدة، مستلهمة من القدماء ومبدَعة كرمى لعين إغناء الإنسان نفسه ومجده الأعظم، هذا الإنسان الذي هو المركز النبيل لخلق الرب. وفيما ظل دانتي والمدرسيون متركزين على الدقة اللاهوتية والمعرفة العلمية للعالم، أصر بترارك على الانشغال، بدلاً من ذلك، بأعماق وعيه الخاص وتعقيداته. بقي تركيزه سايكولوجياً (نفسياً)، إنسانياً، وجمالياً، بدلاً من أن ينصب على بناء المنظومات الروحية والعلمية.

لا يعني ذلك أن بترارك كان بعيداً عن الروح، أو حتى عن التزمت، فمسيحيته لم تكن، في النهاية، أقل ورعاً ورسوخاً من نزعته الكلاسيكية. لم يكن **أوغسطين**، في نظر بترارك، أقل أهمية من فيرجيل، ومثل سائر كبار مزاوجي التراثين المرموقين الآخرين، كان بترارك مؤمناً بكون المسيحية تحقيقاً سماوياً وإلهياً للوعد الكلاسيكي. كان أسمى مُثُل بترارك العليا هو **الورع العارف (دوكتابييتاس)**. فالورع مسيحي، موجه نحو الرب، غير أن العرفان معزِّز لذلك الورع، وهو مستمد من الاطلاع على مؤلفات القدماء الكلاسيكيين. إن التيارين – تياري المسيحية والثقافة الكلاسيكية – يشكلان تناغماً عميقاً، ويكتسب الإنسان رؤية روحية أوسع إذا ما نهل منهما كليهما. وفي رأي بترارك، فإن شيشرون حين تكلم عن «إله واحد ووحيد حاكماً وصانعاً لجميع الأشياء» فإنه لم يفعل ذلك «بطريقة فلسفية فقط، بل بطريقة تكاد تكون مسيحية في الصياغة إلى درجة أنه يخيل إليك أحياناً أنك تصغي، لا إلى فيلسوف وثني، بل إلى أحد الرسل والحواريين».

ما كان جديداً في العصور الوسطى لم يتمثل بأي افتقار إلى الروحانية في بترارك، بل، ربما، بالطابع الإجمالي لمقاربته حياة الإنسان. فمتطلبات مزاجه الديني بقيت في

عراك إبداعي متواصل مع رغبته في الحب الرومانتيكي الحسي، في النشاط العلماني في الأوساط الدبلوماسية والبلاطية الرفيعة، في العظمة الأدبية، وفي المجد الشخصي. هذا الوعي التأملي الذاتي لغنى حياة الإنسان وتعدد أبعادها، مع تعرفه على نوع من روح القرابة لدى كبار كتاب العصور القديمة، هو الذي جعل بترارك أول فرسان النهضة.

عودة أفلاطون

سارع باحثون كثيرون مدفوعين بدعوة بترارك، إلى الانطلاق؛ بحثاً عن مخطوطات القدماء الضائعة. وكل ما كانوا يوفَّقون إلى اكتشافه كان يجري جمعه، وتحريره، وترجمته بعناية لتوفير أساس على أكبر قدر ممكن من الدقة والمصداقية لرسالتهم الإنسانية. وقد تزامن هذا النشاط مع وتيرة أكثف من الاتصالات مع العالم البيزنطي، الذي كان قد حفظ جزءاً كبيراً من التراث الإغريقي كما هو، والذي كان باحثوه الأكاديميون قد بدؤوا يهجرون القسطنطينية، متوجهين إلى الغرب تحت تهديد الغزو التركي. بدأ باحثو الغرب يدرسون اللغة الإغريقية ويتقنونها، وسرعان ما وصلت إلى إيطاليا **حوارات أفلاطون، وتساعيات أفلوطين**، ومؤلفات رئيسة أخرى من التراث الأفلاطوني والثقافة اليونانية الكلاسيكية باللغة اليونانية.

ما لبث حصول الغرب المفاجئ على هذه الكتابات أن عجّل إحياءً أفلاطونياً شبيهاً بعملية إعادة اكتشاف **أرسطو** السابقة. كانت الأفلاطونية قد نجحت، بالطبع، في اختراق الفكر المسيحي في الغرب منذ الأعوام الأولى للعصور الوسطى، مجلوبة أولاً من قبل **أوغسطين وبويتيوس**، ومن خلال فيلسوف القرن التاسع **جون سكوتوس إيرغينا** وترجمته لأعمال **ديونيسيوس الآريوباغي**، مع تعليقاته عليها لاحقاً. تمت إعادة إحياء وإنعاش الأفلاطونية من جديد في مدارس شارتر وسان - فكتور في نهضة القرن الثاني عشر، وقد تجلت بوضوح في فلسفة مايستر إيكارت الصوفية. حتى التراث المدرسي المتشدد لآلبرتوس والإكويني كان لا يزال، برغم تركزه الضروري على تحدي استيعاب **أرسطو**، أفلاطوني المزاج بعمق. غير أن هذه لم تكن، على الدوام، إلا أفلاطونية غير مباشرة، أفلاطونية مشبعة بشحنة مسيحية عالية،

أفلاطونيــة معدلة من خلال **أوغسطـين** وآباء كنيسة آخريــن: أفلاطونية تم التعرف عليهــا عن بُعــد، مترجمة أكثر الأحيــان، منقولة عبر التلخيصــات والاقتباسات بلغة أخرى وعقلية مختلفة، ونادراً بكلمات مؤسسها بالذات. لم يكن يتوفر لبترارك نفسه، وهو التواق لتحقيق إحياء أفلاطوني بالاستناد إلى تلميحات واردة في كتابات شيشرون **وأوغسطـين**، المترجمون الضروريون في القرن الرابع عشر. وعملية استعادة المؤلفات اليونانية الأصلية وانقاذها، كانت مفاجأة جديدة بالنسبة إلى أوروبا الغربية في القرن الخامســ عشر، وثمة إنسانيون مثل **مارسيليو فيتشينو وبيكو ديلاّ** ميراندولا كرسوا أنفسهم عن طيب خاطر، وبحماسة لنقل هذا التيار إلى معاصريهم.

قــام التراث الأفلاطـوني بتزويد الإنسانيــين بقاعدة فلسفية شديــدة التوافق مع عاداتهــم وتطلعاتهم الفكرية. بدلاً من تجريــدات المدرسيين الجدد القياسية المدققة والذهنيــة الجافــة في الجامعــة، وفــرت الأفلاطونية نسيجــاً غني التطريــز، زاخراً بالخيــال الخصب وسمو الروح. وفكــرة أن الجمال مكوّن جوهري من مكوّنات البحث عن الحقيقة النهائية، أن الخيال والرؤية أهم على ذلك الصعيد من المنطق والعقيدة الجامــدة، وأن بوســع الإنســان تحصيل معرفة مباشــرة بأشياء سماويــة - مثل هذه الأفكار منطوية على قدرٍ كبير من الجاذبية بالنسبة إلى الحساسية الجديدة المتنامية في أوروبا. يضاف إلى ذلك أن حوارات **أفلاطون** كانت، هي نفسها، عيوناً أدبية بالغة الروعــة والإتقان، خلافاً لحال دراســات التقليد الأرسطوطاليسي - المدرسي الغليظة الباعثــة على الضجر، ما جعلها قادرة على استثارة حماسة الإنسانيين لآيات البلاغة الخطابية وقدرة الإقناع الجمالية.

كان **أرسطو والإكويني**، كلاهما، قد تعرضا للتجميد على أيدي المدرسيين الجدد، ففقــدا جزءاً كبيراً من بريقهما بالنسبــة إلى الإنسانيين الجدد. فالمدرسية الجديدة (المتأخــرة) ازدهــرت في أجواء أكاديميــة، مطبوعة بمواصفات كثيراً مــا دأبت على المبالغــة الواصلة إلى حــدود الرسم الكاريكاتــوري في تصوير دقــة الإكويني الفكرية وصرامتــه التحليلية اللتين تكادان تفوقان طاقة البشــر. كان الفضول الفكري المنفتح الــذي أبداه **أرسطو والإكويني** في عصريهما قد تمخض عن نتاجات فكرية ما لبث

أن تحولت لاحقاً على أيـدي خلفائهما إلى منظومات مغلقة، ناجزة، وجامدة. ونجاح عمل الإكويني واتساعه بالذات لم يتركا إلا القليل لأتباعه يقومون به، فلم يترك سوى إعـادة حرث الحقل نفسه. مهابة الاحترام الزائد لكلمات الأستاذ المعلم أفضت حتماً إلى تقليص إمكانية البحث الأكاديمي الخلاق. حتى حيثما وُجد صراع ونقد، كما بين التوماويـين، والسكوتيين، والأوكميـين، فإن الحوار المدرسي كان يبـدو، لمن هو خارج الحلبـة، منحطـاً إلى درك الجدل الذي لا يعرف معنى التوقـف حول دقائق تفصيلية عقيمة. و**الطريق الحديثة** (فيا مودرنا) التي أطلقها أوكم كانت استثنائية النزوع إلى مثـل هذه الخلافات الدقيقة، حيث كان التماس الدقة في المصطلحات والحرص على المنطق الشكلي يحلان محل اهتمام الطريق القديمة (طريق القدماء – فيا أنتيكوا) بالشمولية الميتافيزيقية. وبعد تألق أوكم، وبوريدان، والأورسمي ومعاصريهم في القرن الرابع عشر، كانت **الطريق** الحديثة نفسها قد فقدت جزءاً كبيراً من زخمها الأصلي. ومـع حلول القرن الخامس عشر بدأت شعلة المدرسيـة السكولاستيكية الفكرية تخبو. وهكـذا، فـإن تدفق التراث الأفلاطوني جاء دليل هبوب ريـاح فتية ورحابة دائبة على إعـادة إنعاش الفكر الأوروبي وتفعيله. ورداً على وقوع الجامعات في أسر تزمت فكري متخلـف وراكد، جرى تأسيس أكاديميـة أفلاطونية بفلورنسـة في النصف الثاني من القـرن الخامس عشر، تحت رعاية **كوسيمو دي مديتشي**، وبقيادة **فيتشينو**، سرعان ما أصبحت الحوزة المزدهرة للبعث الأفلاطوني.

في الأفلاطونيـة والأفلاطونيـة الجديـدة اكتشـف الإنسانيـون تراثـاً روحياً غير مسيحـي ذا عمق ديني وأخلاقي بـدا مناظراً لما لدى المسيحية نفسها من هذا العمق. فالأفلاطونية الجديدة تشي بوجود دين كوني شامل أو كلي، ربما كانت المسيحية تجليها الأقصى ولكنه ليس الوحيد. ومن خلال دفع مغزى رأي **بترارك** **بشيشرون** خطوة إلى الأمـام، كتب **إيراسموس** عن استصعابه العزوف عـن عبادة **سقراط** وتقديسه، مثل أي قديس. شكلت قوائم كتب الإنسانيـين المطلوبة للقراءة الموسعـة فجأة دليلاً على وجـود تقليد يحض على الاطلاع، وعلـى امتلاك رؤية فكرية، روحية، وإبداعية، تقليد تجلـى ليس عند كلاسيكيي الإغريـق وحسب، بل وعبر التاريخ الحضاري من أوله إلى

آخره - تجلى في مآثر **هوميروس**، في خطب زرادشت، في كابالا اليهود، في النصوص البابليــة والمصرية - بوحــاً عابراً للثقافات أذاع «لوغوســاً» (عقلاً) دأب على التعبير المستمر والكوني عن نفسه.

مــع تدفق هــذا التقلد جــاءت رؤية جديدة للإنســان، وللطبيعــة، وللسماء. راحت الأفلاطونيــة الجديــدة، بالاستنــاد إلى تصــور **أفلوطــين** للعــالم فيضاً مــن الواحد المتعــالي، تصــور الطبيعــة مشحونــة بالقداسة، تعبــيراً نبيلاً عن نفســ العالم. بدت النجــوم والكواكــب، والضــوء، والنباتــات، وحتى الصخــور ذات بعد مقدســ. أعلن إنسانيو الأفلاطونية الجديدة أن نور الشمس هو نور الرب، كما المسيح هو نور العالم، حيــث يكون الخلق كله غارقاً في بحر من القداســة وتكون الشمس ذاتها، منبع الضوء والحياة، حائزة علــى مواصفات إلهية. حظيت النظرة الفيثاغورسية القديمة القائلة بكــون منظم وفــق أشكال وصيغ رياضيــة متعالية بقدرٍ مكثف مــن الاهتمام المتجدد، ووعدت بالكشف عن أن الطبيعة ذات ذكاء صوفي يتحدث بلغة الأرقام والهندسة. عاد بستــان العالم فتاناً، حيث قوى السحر والمعــاني المتعالية كامنة في كل جزء من أجزاء الطبيعة.

كذلك حظي تصور الإنسانيين الأفلاطوني الجديد للإنسان بقدرٍ موازٍ من التكريم. فقــد بدا، وهو الحائز على ومضة إلهيــة، مؤهلاً لأن يكتشف في داخله صورة الألوهية اللانهائيــة. بدا كوناً مصغراً جزئياً نبيلاً مجسّــداً للكون السماوي الكلي الكبير. أكد فيتشينو في كتابه **لاهوت أفلاطون** أن الإنسان ليس فقط «وكيل الرب» بطاقاته الأرضية العظيمــة، بل و«يكاد أن يكــون متمتعاً بعبقرية مؤلف السماوات نفسها» من حيث مدى ذكائــه. وفيتشينو، ذلك المسيحي الورع، بالــغ في إطرائه نفس الإنسان مضفياً عليها قابليــة «التحول، بمعنى من المعاني، إلى الأشيــاء كلها، بل وحتى إلى إله... عن طريق الذكاء والإرادة، بالإفادة من هذين الجناحين الأفلاطونيين التوءمين».

ومع اكتســاب الإنسان الآن، في ضوء الماضي الكلاسيكي الذي تمت إعادة إحيائه، لوعي جديد بدوره النبيل في الكون، تكشف أيضاً معنى جديد للتاريخ. قام الإنسانيون بتبنــي التصور الإغريقــي -اليوناني القديم للتاريخ دورانيــاً لا خطياً، كما في النظرة

اليهودية- المسيحية التقليدية ورأوا حقبتهم ميلاداً جديداً خارجاً من رحم الظلام البربري للعصور الوسطى، عودة إلى المجد القديم، فجر عصر ذهبي آخر. وفي نظر إنسانيي الأفلاطونية الجديدة، لم يكن هذا العالم، وكذلك الإنسان، ساقطاً، كما سبق له أن بدا **لموسى وأوغسطين**.

ربما كان بيكو ديلا ميراندولا الشاب واللامع أنجح تلخيص مكثف لهذه الروح القائمة على التوفيقية الدينية، وسعة الاطلاع، والاستصلاح المتفائل لألوهية الإنسان المحتملة. عام 1486، وهو في الثالثة والعشرين من العمر، أعلن بيكو عن اعتزامه الدفاع عن تسع مئة أطروحة مقتبسة من مجموعة متنوعة من الكتاب اليونانيين، واللاتين، واليهود، والعرب، ودعا باحثين من سائر أرجاء أوروبا إلى روما؛ للمشاركة في سجال مفتوح، وألّف للمناسبة كتابه الشهير **خطاب عن جلال** الإنسان. وفيه قام بيكو بوصف الخلق، مستنداً إلى **التكوين** (سفر التكوين في العهد القديم) من جهة **والتيمايوس** من جهة ثانية، بوصفهما مرجعين أوليين، إلا أنه ما لبث أن تجاوزهما: فحين كان الرب قد استكمل إنجاز خلق العالم، بوصفه الهيكل المقدس لحكمته الإلهية، ارتأى أخيراً خلق الإنسان الذي كان من شأن دوره أن يتمثل في إغراق جلال عمل الرب العظيم في بحر من التأمل، والإعجاب، والمحبة. غير أن الرب ما لبث أن اكتشف عدم بقاء أي نماذج أصلية ليصنع الإنسان بها، فقال لآخر مخلوقاته:

> اسمع يا آدم: لم نعطك أي مكان ثابت، أي شكل يخصك وحدك، أي وظيفة خاصة، ولهذا السبب، يمكنك امتلاك وحيازة، حسب رغبتك ورأيك، أي مكان، وأي شكل، وأي وظيفة كما يحلو لك. إن طبيعة المخلوقات الأخرى، وقد باتت محسومة، محصورة داخل حدود رسمناها نحن [الرب]. أما أنت، غير المحصور بأي حدود، فسوف تبادر بنفسك إلى تقرير مواصفات طبيعتك الخاصة، وفقاً لإرادتك الحرة، هذه الإرادة التي وضعتك بيدها. أسكنتك مركز العالم تيسيراً لك متابعة كل ما هو موجود في هذا العالم. لم نجعلك سماوياً، ولا أرضياً، ولم نجعلك فانياً ولا خالداً، لتمكينك، بوصفك مقولب نفسك وصانع ذاتك الأكثر حرية والأوفر شرفاً، من صياغة

شخصك وفق الصيغة المفضلة لديك. ستكون قادراً على النزول إلى أشكال الكينونة الدنيا، التي هي الحيوانات المتوحشة؛ ستكون متمتعاً بنعمة الولادة من جديد من رحم حكم نفسك أنت في قالب الكائنات الأسمى التي هي كائنات ربانية[42].

نعم، مُنح الإنسان الحرية، والتحولية، والقدرة على تغيير الذات: أكد بيكو، إذًا، أن الإنسان كان، في الديانات الباطنية القديمة، قد رُمز إليه بشخصية **بروميثوس** الأسطورية العظيمة. كان الرب قد أنعم على الإنسان بنعمة القدرة على تحديد موقعه في الكون بحرية، وصولاً حتى إلى نقطة الصعود إلى التوحد الكامل مع الرب. فمعنى مجد الإنسان، قدراته الفكرية، وقابليته للارتقاء الروحي غير الملوثة بالخطيئة الأصلية التوراتية على ما يبدو، لدى الإغريق الكلاسيكيين، بدأ ينتعش من جديد في وجدان الإنسان الغربي وقلبه.

بات نمط تحصيل المعارف عن الكون، هو الآخر، مختلفاً. بات الخيال يحتل أعلى المراتب على سلم الطيف المعرفي، دون أي نظير على صعيد القدرة على التعامل مع الحقائق الميتافيزيقية. بات الإنسان، عبر الاستخدام المنضبط للخيال، قادراً على تمكين وعيه من إدراك تلك الأشكال (المُثُل) الحية المتعالية الآمرة للكون. وهكذا، فإن العقل عاد قادراً على استعادة أعمق آيات تنظيمه الخاص، وعلى التوحد مع الكون من جديد. وخلافاً للمدرسيين، بتجريبيتهم وملموسيتهم المتزايدتين، اكتشف إنسانيو الأفلاطونية الجديدة معنى أنموذجياً أصلياً في كل واقع ملموس، وظفوا الأساطير أدوات إيصال رؤى ميتافيزيقية وسايكولوجية، وظلوا دائمي الرصد لمعاني الأشياء الخفية.

غداة قيام الأفلاطونية الجديدة باستيعاب التنجيم وضم آلهة الوثنيين إلى هيكل الواقع، راح إنسانيو النهضة يوظفون بانثيون الآلهة الكوكبية أنماطاً للخطاب الخيالي. ثمة مدرسيون بارزون، مثل اسماني القرن الرابع عشر الأورسمي، كانوا قد عارضوا مزاعم المنجمين التنبؤية، غير أن التنجيم عاد، بتأثير الإنسانيين، إلى الازدهار -في أكاديمية فلورنسة، وفي بلاطات الدوائر الأرستقراطية الملكية، وفي الفاتيكان. ومع

أن الـرب اليهودي- المسيحي بقي هو صاحـب اليد العليا، فإن آلهة الإغريق والرومان وإلهاتهـم وُهبوا حيـاة وقيمة جديدتين في مخطط الأشيـاء. انتشرت خرائط الأبراج على نطاق واسع، وباتت الإشارات إلى القوى الكوكبية والرموز البرجية كلية الحضور. صحيـح أن علم الأساطـير (الميثولوجيا)، علـم التنجيم (الإسترولوجيـا)، والنزعة الباطنية لم تغب قط، حتى عن الثقافة في القرون الوسطى الرشيدة (الأرثوذكسية): وثمـة الاستعارات والصـور المجازية الفنية، وثمـة أسماء أيام الأسبـوع المأخوذة من الكواكـب، ثمة تصنيف العناصـر والأمزجة، وثمة جوانب كثيرة أخرى للعلوم والفنون الليبراليـة المنعكسة جميعاً في حضورها المستمـر، غير أنها الآن تمت إعادة اكتشافها في ضـوء جديـد أسهم في إعادة تفعيل مكانتها الكلاسيكية مـن جديد. استعاد الآلهة جـلالاً مقدساً، إذ قُدمـت أشكالهم في لوحات وتماثيل بجماليـة وحساسية تضاهيان نظيرتهما في الصور القديمة. بدأ الناس ينظرون إلى الميثولوجيا الكلاسيكية نظرتهم إلى حقيقة دينية نبيلة تخص أولئك الذين عاشوا قبل المسيح، نظرتهم إلى ميثولوجيا بحد ذاتهـا، حتى أصبحت دراستها صيغـة أخرى من صيغ التثقيـف الديني (دوكتا بييتاس). **ففينوس** الوثنيـين، إلهة الجمال، تمـت استعادتها، بوصفهـا رمز جمال الـروح، أنموذجـاً أصلياً يسهـم في استثارة محبة الرب في النفس في عقل الرب، بما يمكّن من النظر إليها على أنها تجلٍّ بديل **لمريم العذراء**. ثمة صور ومبادئ أفلاطونية تمـت إعادة تصورها في أثواب مسيحية، وثمة آلهـة وأنصاف آلهة إغريقية تم النظر إليها على أنها ملائكة مسيحية، وجرى التسليم بأن أستاذ **سقراط** في الندوة: **ديوتيما** كان يستلهـم الروح القدس. ثمـة توفيقية مرنة بدأت تنشأ؛ إسهاماً في احتضان حشد متنوع من التقاليد ووجهات النظر، مع اعتناق الأفلاطونية إنجيلاً جديداً.

فيمـا كانـت المدرسيـة دائبة بنشـاط على دفع عجلـة العقل العقـلاني في التراث الأرسطوطاليسـي إلى الأمـام، وفيمـا كانـت الطـرق الإنجيلية وفرق حوض الراين الصوفيـة دائبـة علـى رفـد القلـب الروحـي في الـتراث المسيحـي البدائـي، بادرت المدرسـة الإنسانية إلى استحضـار الذكاء الإبداعي القائم علـى الخيال لدى التراث الأفلاطوني، وراحت سائر هذه التطورات تتقدم عبر شعابها المختلفة نحو إعادة بناء

علاقـة الإنسان بالسماء. أضفت الإنسانية شرفاً جديـداً على الإنسان، معنى جديداً علـى الطبيعـة، وأبعاداً جديدة علـى المسيحية، ولكن مع قدرٍ أقـل من صفة الإطلاق. حقـاً، كان الإنسان، الطبيعة، والتراث الكلاسيكي قد تم إلباسها جميعاً ثوب القداسة والألوهية في المفهوم الإنساني الذي استثار حركة توسيع جذرية لرؤية الإنسان ونشاطه إلى ما وراء الأفق في القرون الوسطى. وذلك ما شكل تهديداً للنظام القديم على نحوٍ لم يحسن الإنسانيون توقعه سلفاً.

مـع إعادة اكتشاف تراث روحي متطـور وقابل للحياة ولكنه غير مسيحي، ما لبث فرادة الوحي المسيحي المطلقة أن أصبحت نسبية وتعرضت مرجعية الكنيسة الروحية للتقويضـ المضمـر. يضـاف إلى ذلـك أن تمجيـد الإنسانيين لباطنيـة وغنى الخيال الإنسـاني الفـردي تجاوز الحـدود الدوغمائيـة (العقدية الجامدة) لصيـغ روحانية الكنيسـة التقليديـة المصرة على التبرُّء من أي خيال خاصـ فالت من القيود، بوصفه خطراً خدمة للطقوس، والصلوات، والتأملات المنصبة على أسرار ومعجزات العقيدة المسيحية، المحددة مؤسسياً. وبالمثل فإن تأكيد الأفلاطونية الجديدة للقداسة الكامنة في الطبيعـة كلها شكل تحدياً للنزوع اليهودي. المسيحـي الأرثوذكسي (الرشيد) نحو القـول بتعالي الـرب المطلق، وبقداسته الفريـدة وألوهيته الكاملـة التي لم يتم كشف النقـاب عنها إلا في أمكنة خاصة مثل جبل سينـاء أو الغولغاثا (الجلجلة) في الماضي التوراتي البعيد. كذلك كانت جملة المضامين الاشتراكية (القائمة على الإيمان بتعدد الآلهـة) للكتابـات الإنسانيـة الأفلاطونية الجديدة التـي بدت إشارتهـا إلى الزهرة (فينوسـ)، زحل (ساتـورن)، أوبروميثوس دالـة على ما هو أكثر مـن صور مجازية مناسبة، مثيرة لقدرٍ استثنائي من الإزعاج.

ومما انطوى على قدرٍ مكافئ مـن الإزعاج للاهوتيين المحافظين أن الأفلاطونيين الجـدد يؤمنـون بالومضة الإلهيـة غير المخلوقـة في الإنسان، التي تستطيـع العبقرية الربانيـة من خلالها أن تستـولي على الشخصية الإنسانية، فترفـع الإنسان إلى قمم الألـق الروحي وقوة الإبـداع. وفي حين أن هذا التصور، مثله مثـل جملة الميثولوجيات القديمـة القائمة على تعـدد الآلهة، قد وفر أساسـاً وحافزاً لعبقريـة النهضة الفنية

الناشئة (كان ميكال آنجلو، مثلاً، أحد تلاميذ فيتشينو في فلورنسة)، فإنه أسهم أيضاً في اختزال حصر الكنيسة للقداسة والألوهية بالرب وحده وبالمؤسسات الكنسية المقدسة. إن رفع الإنسان إلى مرتبة موازية لمرتبة الرب، كما جاء على لسان فيتشينو وبيكو، بدا متناقضاً مع الثنائية المسيحية الأرثوذكسية المحددة بقدرٍ أكبر من الصرامة فيما بين الخالق والمخلوق، ومع عقيدة السقوط. كان من السهل تفسير بيان بيكو في **الخطاب** حول قدرة الإنسان على تحديد كينونته على أي من مستويات الكون بما في ذلك التوحد مع الرب، دون أي ذكر لمخلص وسيط، على أنه هرطقة وعدوان على المؤسسة المقدسة القائمة.

لا غرابة، إذًا، أن لجنة بابوية دانت سلسلة من أطروحات بيكو، أو أن البابا فرض حظراً على الاجتماع الدولي العلني الذي كان قد خطط بيكو له. ومع ذلك فإن هيئة الكنيسة في روما قطعت شوطاً كبيراً في تحمل، بل وحتى احتضان الإحياء الكلاسيكي، خصوصاً مع وصول رجال مثل ميديتشي فلورنسة إلى السلطة البابوية وشروعهم في استخدام موارد الكنيسة لتمويل المآثر الفنية العظيمة للنهضة (مصدرين صكوك غفران، مثلاً، للإسهام في تسديد تكاليفها). كان لدى بابوات النهضة ما يكفي من الولع بالحركة الثقافية الجديدة، بإغناءاتها الكلاسيكية والعلمانية للحياة، حتى بدت رعاية الكنيسة الروحية للكتلة الأكبر من النفوس المسيحية مهملة تماماً في الغالب. كان الإصلاح (الديني) هو الذي سيتعرف على جميع التجاوزات التي درجت الحركة الإنسانية على تشجيعها ضد العقيدة المسيحية الرشيدة -من قبيل القول:إن الطبيعة ذات قدسية كامنة، بالحسية وتعددية الآلهة الوثنيين، بتأليه الإنسان، بدين كوني شامل- وسيدعو، من ثم، إلى منع النهضة من إضفاء الصفة الهلينية على المسيحية. ومع ذلك فإن المحتجين البروتستانت كانوا في الوقت نفسه سيبنون على أساس نفس تلك الانتقادات الإنسانية للكنيسة، كما على قاعدة حركات المطالبة بالإصلاح الروحي والمؤسسي. ما لبثت الحساسية الدينية الجديدة لدى الإنسانيين أن أعادت تفعيل الحياة الروحية للثقافة الغربية تماماً عند منعطف بدئها بالاهتراء تحت وطأة علمنة الكنيسة والعقلانية المتطرفة لجامعات أواخر العصور الوسطى.

غير أن هذه الحساسية كانت أيضاً مرشحة، عبر تأكيد سلسلة من القيم الدينية الهلينية – المسيحية المختلطة، لاستثارة رد فعل يهودي – مسيحي طهري متزمت ضد هذا الاجتياح الوثني للدين التقليدي المقدس الذي لا يعرف سوى الوحي الإنجيلي سنداً.

لم تكن العواقب العلمية المترتبة على البعث الأفلاطوني أقل شأناً من نظيرتها الدينية. فمعاداة الإنسانيين للأرسطوطاليسية تمخضت عن تدعيم تحرك الثقافة نحو الاستقلال الفكري عن المرجعية متزايدة العقدية الجامدة (الدوغمائية) للتراث الأرسطوطاليسي المهيمن على الجامعات. وبقدرٍ أكبر من التخصيص، كان من شأن تدفق نظرية **فيثاغورس** الرياضية، حيث القياس الكمي للعالم قادر على إماطة اللثام عن نظام مقدس منبثق من الذكاء الأسمى، أن يلهم مباشرةً **كوبرنيك** وخلفاءه عبر **غاليليو** و**نيوتن** في جهودهم الرامية إلى اختراق أسرار الطبيعة وألغازها. قامت الرياضيات الأفلاطونية الجديدة، متضافرة مع العقلانية والتجريبية الوليدة للمدرسيين الجدد بتوفير أحد المكوِّنات الأخيرة اللازمة لانبثاق الثورة العلمية. وإيمان كوبرنيك وكبلر الأفلاطوني الجديد الراسخ والعنيد بأن الكون المرئي متطابق، ومفسّر بصيغ رياضية بسيطة، ورشيقة هو الذي ألزمها بإطاحة نظام المركزية الأرضية المعقد ومتزايد الصعوبة لعلم الفلك البطليموسي.

كذلك تأثر تطور الفرضية الكوبرنيكية بإضفاء الأفلاطونيين الجدد صفة القداسة على الشمس، كما تجلى عند **فيتشينو** خصوصاً. والزخم الفكري الذي وظفه **كوبرنيك** وخصوصاً **كبلر** لتحويل الكون القائم على مركزية الأرض تلقى دفعاً ذا شأن من إدراكهما الأفلاطوني الجديد للشمس، بوصفها عاكسة لرئيس الآلهة المركزي، مع الكواكب الأخرى والأرض دائرة حولها (أو متحركة حركات عبادة حولها كما قال كبلر). كانت جمهورية **أفلاطون** قد أعلنت عن اضطلاع الشمس في الملكوت المرئي بنفس دور فكرة الخير السامية في الملكوت المتعالي. ونظراً للنعم غير المحدودة من ضوء، وحياة، ودفء النابعة من الشمس، أكثر كيانات السماوات ألقاً وقدرةً على الخلق، ما من جسم آخر بدا مضاهياً لها على صعيد الاضطلاع بدور مركز الكون.

يضاف إلى ذلك، وخلافاً للكون الأرسطوطاليسي النهائي أو المحدود، أن الطبيعة اللانهائية لرئيس الآلهة الأعلى عند الأفلاطونيين الجدد، والخصوبة اللامحدودة على صعيد الخلق، كانتا تشيان باتساع مناظر للكون بما زاد من عمق الهوة الفاصلة عن البنية المعمارية التقليدية للكوزموس (الكون) في القرون الوسطى. وتبعاً لذلك، فإن كاردينال الكنيسة المتبحر وعالم الرياضيات، الفيلسوف في منتصف القرن الخامس عشر: نيكولاس كوسا، طرح فكرة أرض متحركة كجزء من كون لا نهائي أفلاطوني جديد بلا مركز (أو كلي المركز).

وهكذا فإن حركة البعث الأفلاطونية لدى الإنسانيين امتدت آنياً إلى قلب عملية خلق الحقبة الحديثة، ليس فقط عبر إلهام النهضة ذاتها - مع ما تمخضت عنه الأخيرة من إنجازات فنية، ونزعات توفيقية فلسفية، ودعوات إلى تقديس عبقرية الإنسان - بل ومن خلال عواقبها المباشرة وغير المباشرة بالنسبة إلى كل من الإصلاح (الديني) والثورة العلمية أيضاً. ومع استعادة جملة المصادر والمراجع المباشرة للخط الأفلاطوني، باتت المسيرة في القرون الوسطى مكتملة بمعنى من المعاني. إن شيئاً شبيهاً بالحالة الإغريقية القديمة للتوازن والتوتر بين **أرسطو وأفلاطون**، بين العقل والخيال، بين الحلول (الكمون) والتعالي، بين الطبيعة والروح، بين العالم الخارجي والنفس الداخلية، كان بادئاً بالظهور في الثقافة الغربية - حالة استقطاب زادتها المسيحية نفسها تعقيداً وكثافة بجدلها (ديالكتيكها) الداخلي الخاص. ومن رحم هذا التوازن القلق، ولكن الخصب، كان سيخرج العصر اللاحق.

على العتبة

خلال الحقبة في القرون الوسطى الطويلة، كانت حالة نضج جبارة قد تحققت داخل البنية المسيحية على جميع الجبهات، الفلسفية، والسايكولوجية، والدينية، والعلمية، والسياسية، والفنية. فمع حلول أوج العصور الوسطى المتأخرة، كان هذا التطور بادئاً بتحدي حدود تلك البنية. كان النمو الاجتماعي والاقتصادي الخارق قد وفر أساساً رحباً لمثل هذه الحركية الثقافية، التي لقيت مزيداً من الحفز وقوة الدفع جراء قيام أنظمة الحكم الملكية العلمانية المتنافسة مع الكنيسة بتعزيز سلطتها السياسية. من

قلب النظام الإقطاعي كانت قد نشأت ونمت سلسلة من المدن، النقابات، والكارات، والروابط، والدول، والتجارة الدولية، وطبقة تجارية جديدة، وكتلة فلاحية متحركة، وبنى وهيكليات تعاقدية وحقوقية جديدة، وبرلمانات، وحريات تعاونية، وصيغ مبكرة لأنظمة حكم دستورية وتمثيلية. ثمة إنجازات تكنولوجية مهمة تحققت وتمت إشاعتها. حصل تقدم كبير على أصعدة البحث والتعليم، داخل الجامعات وخارجها على حدٍّ سواء. بدأت التجربة الإنسانية في الغرب تحقق مستويات جديدة من الإتقان، والتعقيد، والاتساع.

وقد تجلى طابع هذا التقدم على الصعيد الفلسفي في تأكيد الإكويني الاستقلال الديناميكي الجوهري للكائن الإنساني، لأهمية العالم الطبيعي الوجودي (الأنطولوجي)، ولقيمة المعرفة التجريبية، بوصفها جميعاً عناصر حقيقية وجوهرية في الكشف عن السر الإلهي. وعلى نحوٍ أعم، تأكد هذا الطابع في تطوير المدرسيين الطويل والسجالي للنزعتين الطبيعية والعقلانية، وفي خلاصاتهم الموسوعية المذيبة للفلسفة والعلم الإغريقيين في البوتقة المسيحية. وقد بات واضحاً للعيان في الإنجاز المعماري الذي لا يضاهي للكاتدرائيات القوطية وفي ملحمة دانتي المسيحية العظيمة. كان صارخاً في العلوم التجريبية المبكرة التي استحدثها وطرحها بيكون وغروسيتست، في تشديد أوكم على الاسمانية والفصل بين العقل والإيمان، وفي إنجازات بوريدان والأورسمي النقدية في العلوم الأرسطوطاليسية. كان من الممكن رؤية طابع هذا التقدم في صعود الصوفية العامية والتدين الخاص (الباطني)، وفي الواقعية والرومنتيكية الجديدتين في كل من المجتمع والفنون، في علمنة المقدس، كما تتجلى في تمجيد الحب الخلاصي والإنقاذي من قِبَل التروبادوريين والشعراء. وكان من الممكن قياسه بانبثاق حساسيات بالغة التعقيد، والحصافة، والفطنة، والصفاء الجمالي، مثل حساسية بترارك، ولا سيما في صياغته لمزاج بالغ الفردانية ديني التوجه وعلمانية في الوقت نفسه. كان واضحاً في إحياء الإنسانيين للأدب الكلاسيكي، استعادتهم للتراث الأفلاطوني، ولتأسيسهم في أوروبا لتعليم علماني مستقل للمرة الأولى منذ سقوط الأمبراطورية الرومانية. وربما كان ذلك التقدم متجلياً بأوضح أشكاله في الصورة

البروميثوسية الجديدة للإنسان التي أطلقها كل من بيكو وفيتشينو. ثمة استقلال روحي جديد ومتعاظم كان ظاهراً في كل مكان، معبراً عنه بأساليب متفرعة غالباً، ولكنها متوسعة دائماً. ببطء، وبألم، ولكن بكثير من الروعة، مع قوة يتعذر الإفلات من قبضتها، كان العقل الغربي منخرطاً في عملية الانفتاح على كون جديد.

كانت عملية الحَضْن في القرون الوسطى للثقافة الأوروبية قد اقتربت من عتبة حاسمة، لن تعود بعدها قابلة للاحتواء في البنى القديمة. وبالفعل فإن مسيرة اختصار نضج الغرب التي استغرقت ألفاً من السنين كانت موشكة على تأكيد ذاتها في سلسلة من الزلازل الثقافية الهائلة المرشحة للتمخض عن ميلاد العالم الحديث.



الجـزء الخامـس

النظـرة الحديثـة إلى العالـم

كانت النظرة الحديثة إلى العالم نتاج تلاقٍ غير اعتيادي لجملة أحداث، وأفكار، وشخصيات، كانت، على تنوعها المتضارب، تجسد رؤية شديدة الإلزام عن الكون وعن مكان الكائن الإنساني فيه – رؤية جديدة جذرياً من حيث الطابع، وزاخرة بالمفارقات من حيث العواقب. تلك العوامل ذاتها كانت تعكس، بل وتُحدِث، تغييراً بالغ العمق في الشخصية الغربية. ولفهم الانبثاق التاريخي للعقل الحديث، سنبادر الآن إلى معاينة زحمة الأحقاب الثقافية المتداخلة تشابكاً والمعروفة بالنهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية.

النهضة

تكمن ظاهرة النهضة في نوعية تعبيراتها غير المسبوقة بمقدار ما هي كامنة في التنوع المجرد لهذه التعبيرات. ففي غضون جيل واحد أنتج **ليوناردو**، **مايكل أنجلو**، **ورفاييل** مآثرهم، اكتشف **كولومبوس** العالم الجديد، تمرد لوثر على الكنيسة الكاثوليكية، وأطلق حركة الإصلاح الديني، واكتشف كوبرنيك فرضية كون شمسي المركز، وأعطى إشارة بدء الثورة العلمية. ومقارنة بأسلافه في القرون الوسطى بدا النهضوي مقذوفاً بغتة إلى مرتبة تكاد أن تكون فوق إنسانية، خارقة. بات الإنسان قادراً على اختراق أسرار الطبيعة وتأملها، في الفن كما في العلم، بقدرٍ لا يضاهى من الإتقان الرياضي، من الدقة التجريبية، ومن القوة الجمالية الملغزة. كان قد وسّع العالم المعروف على نحوٍ هائل، قد اكتشف قارات جديدة، ودار حول كوكب الأرض. بات قادراً على تحدي السلطات التقليدية وتأكيد حقيقة مستندة إلى محاكمته هو. بات قادراً على تذوق وتقويم كنوز الثقافة الكلاسيكية، مع بقائه شاعراً بقدرته على تجاوز الحدود القديمة وصولاً إلى إماطة اللثام عن عوالم جديدة كلياً. سائر فنون الموسيقا

متعددة الأصوات، المأساة والملهاة، الشعر، الرسم، الهندسة المعمارية، والنحت - بلغت مستويات جديدة مــن التعقيد والجمال. باتت العبقرية ونزعــة الاستقلال الفرديتان ظاهرتين على نطاق واسع. ما من مجال من مجالات المعرفة، الإبداع، أو الاستكشاف بدا بعيداً عن متناول الإنسان.

مــع مجيء عصر النهضة، صارت حياة الإنســان في هذا العالم منطوية على قيمة أصليــة مباشــرة، وعلى قدرٍ من الإثــارة، وعلى مغزى وجودي، يــوازي بل ويحل محل التركيز في القرون الوسطى على مصير روحي ينتمي إلى العالم الآخر. لم يعد الإنسان عــديم الشأن نسبــة إلى الرب، الكنيسة، أو الطبيعة. علــى جبهات كثيرة، في مجالات متنوعــة من النشاط الإنســاني، بدا إعلان بيكو لشرف الإنسان وكرامته متحققاً. من بداياتهــا مع بــترارك، **بوكاتشيو، بروني، والبرتي** إلى أواخــر ممثليها مع **شكسبير، سيرفانتيس**، بيكــون، وغاليليو، مــروراً **بإيراسموس، مــور، ماكيافيلــي، ومونتاني**، لم تتوقــف النهضــة عن إنجاب قمم جديدة على صعيد الإنجــاز الإنساني. ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقيــة القديمة لحظة ولادة الحضارة الغربيــة بالذات. حقاً، وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة.

من الخطأ، ربما، مع ذلك رؤية انبثاق النهضة نوراً وبهاءً من الألف إلى الياء، لأنها جاءت في أعقاب سلسلة مــن الكوارث الحقيقية، وازدهرت في زحمة سلسلة متواصلة مــن الانتفاضــات والهزات. فبدءاً بمنتصــف القرن الرابع عشر، قــام وباء الطاعون الأسود باكتساح أوروبا، وأودى بحياة ثلث سكان القارة، مقوِّضاً، على نحوٍ قاتل، توازن العناصــر الاقتصادية والثقافية التي كانت قد تحملت وطأة حضارة العصر الوسيط. كثــيرون اعتقــدوا أن غضــب الرب قد نزل علــى العالم. حرب المئة سنــة بين إنجلترا وفرنســا كانت صراعــاً متمادي التدمــير، فيما تعرضــت إيطاليا لعمليــات التخريب والتلف؛ جراء غزوات متكررة وصراعات داخلية دامية. كان القراصنة، قطاع الطرق، والمرتزقــة دائمي الحضور. النزاعات الدينيــة اكتسبت أبعاداً دولية. كساد اقتصادي بالــغ القســوة، بقي شبه شامل وعام علــى امتداد عقود من الزمــن. كانت الجامعات

مصابة بعلل التلكس وتصلب الشرايين. ثمة أمراض جديدة دخلت أوروبا عبر مرافئها، وأنزلت ضرباتها الموجعة. السحر الأسود وعبادة الشيطان ازدهرا، مثلهما مثل الجَلْد الجماعي: رقصة الموت في المقابر، القداس الأسود، محاكم التفتيش، عمليات التعذيب، والإعدام حرقاً. الدسائس الكنسية كانت دارجة، وقد اشتملت على أحداث مثل عملية اغتيال مدعومة من البابا أمام مذبح كاتدرائية فلورنسة في أثناء القداس الاحتفالي يوم أحد الفصح. جرائم القتل، الاغتصاب، والسطو كثيراً ما كانت وقائع يومية، المجاعات والأوبئة أخطاراً سنوية. كان تهديد قيام جحافل الأتراك باجتياح أوروبا ماثلاً في أي لحظة. كان ثمة فيض من التوقعات الكارثية الرؤيوية. والكنيسة نفسها، مؤسسة الغرب الثقافية الأساسية، بدت لكثيرين بؤرة الفساد الفعلية، بعيدة عن التماسك الروحي بنيةً وهدفاً. تلك هي خلفية مظاهر الانحطاط الثقافي، العنف، والموت، الشاملة التي كانت شاهداً على «الميلاد الجديد» للنهضة.

وكما مع الثورة الثقافية في القرون الوسطى قبل بضعة قرون، ثمة اختراعات تقنية لعبت دوراً محورياً في إنشاء الحقبة الجديدة. أربعة اختراعات خصوصاً (وجميعها ذات أسلاف مشرقية) كانت قد انتشرت على نطاقٍ واسع في الغرب مع مجيء هذا الزمن، وقد انطوت على تبعات ثقافية بالغة الأهمية: **البوصلة المغناطيسية**، التي أتاحت المشروعات الملاحية العظيمة التي فتحت كوكب الأرض أمام الاستكشاف الأوروبي؛ **البارود** الذي أسهم في زوال النظام الإقطاعي وصعود النزعة القومية؛ **الساعة الميكانيكية** التي أحدثت انقلاباً حقيقياً في علاقة الإنسان بالزمن، بالطبيعة، وبالعمل، فاصلة ومحرِّرة بنية الفاعليات الإنسانية عن هيمنة إيقاعات الطبيعة، ومنها على التوالي؛ وآلة **الطباعة** التي أفضت إلى زيادة هائلة في التعليم، جعلت الكلاسيكيات القديمة والمؤلفات الحديثة على حدٍّ سواء في متناول أيدي جمهور متزايد الاتساع باطراد، وأنزلت ضربة كبيرة باحتكار رجال الدين الطويل للتعليم.

كل هذه الاختراعات كانت دائبة بقوة على التحديث، وصولاً إلى العلمنة في جميع آثارها. فالصعود المدعوم بالمدفعية للدول القومية المنفصلة ولكن المتجانسة داخلياً مهد الطريق ليس فقط أمام الإطاحة بالبنى الإقطاعية في القرون الوسطى، بل وأمام

تمكين القوى العلمانية من تحدي الكنيسة الكاثوليكية. وبتأثير موازٍ في مجال الفكر، أتاحت آلة الطباعة فرصة الانتشار السريع للأفكار الجديدة والثورية في الغالب عبر أوروبا. ولولا هذه الآلة لبقيت حركة الإصلاح الديني محصورة بنزاع لاهوتي ثانوي نسبياً في واحد من أقاليم ألمانيا النائية، ولظلت الثورة العلمية، وهي المعتمدة على التواصل الدولي فيما بين أعداد كبيرة من العلماء، مستحيلة تماماً. يضاف إلى ذلك أن انتشار الكلمة المطبوعة وتضاؤل الأمية أسهما في ظهور مزاج ثقافي جديد مطبوع بصيغ تواصل واختبار شخصية وخاصة، غير جماعية أو مشاعية، مما شجع تنامي النزعة الفردية. وكل من القراءة الصامتة والتأمل المنعزل ساعد على تحرير الفرد من طرائق التفكير التقليدية، ومن التحكم الجماعي بالتفكير، بعد أن بات القراء الأفراد الآن قادرين وحدهم على الوصول إلى طيف واسع من الآراء وأشكال التجربة الأخرى.

تقدمياً في نتائجه بالمثل كان تطور الساعة الميكانيكية التي أصبحت بمنظومتها المضبوطة بدقة من العجلات والمسننات أنموذجاً إرشادياً للآلات الحديثة، مسرِّعة تقدم الابتكار الميكانيكي وعمليات بناء المكائن من جميع الأنواع. وما لا يقل أهمية عن ذلك أن الانتصار الميكانيكي الجديد وفَّر مثالاً مفهومياً ومجازياً أساسياً لعلم الحقبة الجديدة الناشئ -بل لمجمل العقل الحديث في الحقيقة- مشكلاً بعمق بنية النظرة الحديثة إلى الكون والطبيعة، إلى الكائن البشري، إلى المجتمع المثالي، وحتى إلى الرب. وبالمثل فإن الاستكشافات الكوكبية التي جعلتها البوصلة المغناطيسية ممكنة دفعت حركة التجديد الفكري دفعاً بالغ القوة، عاكسة ومشجعة التقصي العلمي الجديد للعالم الطبيعي، ومضاعفة تأكيد شعور الغرب بأنه الجبهة البطولية للتاريخ المتحضر. وعن طريق الكشف الواضح وغير المتوقع لأخطاء الجغرافيين القدامى وجهلهم، نجحت اكتشافات المستكشفين، وأضفت على العقل الحديث إحساساً جديداً بكفاءته الخاصة. بل وحتى بتفوقه على كبار أساتذة القديم السابقين الأفذاذ – مقوِّضة، على الطريق، مرتكزات جميع المرجعيات التقليدية. ومن هؤلاء الجغرافيين الذين تم إنزالهم عن عروشهم كان **بطليموس** الذي ما لبث مكانته في الفلك أيضاً

أن تأثرت سلبـاً. وبدورها فإن البعثات والحملات الملاحية تطلبت معارف فلكية أدق، واختصاصيـي فلـك أحذق، ممن كان سيبـرز من صفوفهم كوبرنيـك. أدى اكتشاف قـارات جديدة إلى توفير إمكانيات جديدة للتوسـع والنمو الاقتصاديين والسياسيين، ومنه إلى إحداث انقلاب جذري في البنى الاجتماعية الأوروبية. ومع تلك الاكتشافات كانت أيضـاً ملاقاة سلسلة من الثقافات، الأديان، وأنماط الحياة الجديدة، ما أدخل في الوعي الأوروبي روحاً جديدة مفعمة بالنسبية القائمة على الشك، فيما يخص كمال وعصمـة افتراضاته التقليديـة الخاصة. راحت آفاق الغـرب - الجغرافية، الذهنية، الاجتماعيـة، الاقتصادية والسياسيـة- تتغير وتتسع على نحوٍ غـير مسبوق. متزامناً مـع مظاهر التقـدم هذه كان ثمة تطـور سايكولوجي ما لبث أن تمخض عن إخضاع الشخصيـة الأوروبية، بادئاً في ظل الأجواء السياسية والثقافية الاستثنائية السائد في إيطالي عصر النهضة، لعملية تحول فريدة حبلى بفيض من الاحتمالات.

كانـت دول المـدن الإيطالية في القرنين الرابـع عشر والخامس عشـر - فلورنسا، ميلانـو، البندقية، أوربينو، وغيرها .. من نواحٍ كثيرة، أكـثر المراكز الحضرية تقدماً في أوروبـا. تضافـر مشروع تجاري فاعل مـن ناحية، وتجـارة متوسطية مزدهرة من ناحيـة ثانيـة، مع احتـكاك متواصل بحضـارات الشرق الأقدم من ناحيـة ثالثة لرفد دول المـدن هذه بتدفق غـير مسبوق التركيز لسيل من الكنـوز الاقتصادية والثقافية. ويضـاف إلى ذلـك أن ضعف بابوية رومـا في صراعاتها مـع الأمبراطورية الرومانية المقدسـة المشاكسة ومع الـدول القومية الصاعدة في الشمال، كان قد أفرز في إيطاليا أوضاعـاً سياسيـة مائعة. إن الحجم الصغـير لدول المدن الإيطاليـة، استقلالها عن السلطة المكرسة خارجياً، وحيويتها التجارية والثقافية تضافرت جميعاً لتوفير أرضية سياسيـة مناسبة لازدهار روح جديدة لنزعة فرديـة جريئة، خلاقة، وعديمة الرحمة في الغالـب. وفيما كانت حياة الدولة تتحدد، في الأزمـان الغابرة، ببنى سلطة موروثة وبقانـون مفروض من التراث أو من مرجعيـة عليا، باتت القابليـة الفردية مع الفعل والفكر السياسيين المدروسـين صاحبةَ اليد العليا والقول الفصل. باتت الدولة نفسها تبدو شيئاً يتعين استيعابه وتشغيله بإرادة الإنسان وذكائه، وفقاً لفهم سياسي أدى إلى جعل دول المدن الإيطالية رواد الدولة الحديثة.

وهـذه القيمة المضافـة إلى النزعـة الفرديـة والعبقرية الشخصية عـززت ميزة مشابهـة لدى الإنسانيـين الإيطاليين، الذين كانت قيمتهم الشخصيـة مستندة أيضاً إلى القابليـة الفرديـة، والـذي كان مَثَلهـم الأعلى هـو بالمثل الإنسـانَ المتحرر متعدد الوجوه. فالمثل الأعلى في القرون الوسطى الذي كانت الهوية الشخصية فيه ذائبة إلى حـد كبير في كتلة النفوس المسيحية الجماعية خبـا لمصلحة نمط أكثر بطولة وثنية - لمصلحة الإنسان الفرد بوصفه مغامراً، عبقرياً، ومتمرداً. وأفضل تحقيق للذات الغنية الدسمـة لم يتـم من خلال أي انسحاب من العالم، بل عـن طريق حياة زاخرة بالعمل الدؤوب في خدمة دولـة المدينة، في النشاطات البحثية والفنية، في المشاريع التجارية، وفي التفاعـلات الاجتماعيـة. باتت الثنائيـات القديمة تُرى في إطـار وحدة أوسع: في إطـار نشـاط في العالم جنبـاً إلى جنب مع تأمل حقائـق أبدية؛ ولاء للدولـة، للعائلة، وللـذات جنباً إلى جنب مع إخلاص للـرب والكنيسة؛ متعة جسدية جنباً إلى جنب مع سعـادة روحيـة؛ ازدهار جنباً إلى جنب مـع فضيلة. هاجراً مَثَل فقـر النساك الأعلى أقبل النهضوي على احتضان نِعَم الحياة التي توفرها الثروة الشخصية، وازدهر جيش مـن الباحثين والفنانين الإنسانيين في المناخ الثقـافي الجديد الممول من جانب النخب التجارية والارستقراطية الإيطالية.

جملة التأثيرات المتضافرة للحركية السياسية، للثروة الاقتصادية، للبحث العلمي الواسـع، للفن الحسي، وللحميمية الاستثنائية مـع جملة من الثقافات القديمة، وتلك العائدة إلى شرق المتوسط، كانت جميعاً عامل تشجيع لروح جديدة واسعة العلمانية في الطبقة الحاكمة الإيطالية، ممتدة إلى قلب الحَرَم الداخلي للفاتيكان. بنظر المتدينين كانـت ثمة وثنية ولا أخلاقيـة معينتان راحتا تطغيان على الحياة الإيطالية. وقد تجلى الأمـر ليس فقط في جملة البربريـات والدسائس المحسوبة علـى الصعيد السياسي، بـل وفي الدنيوية المنفلتة والطليقة لاهتمامات النهضوي بالطبيعة، بالمعرفة، بالجمال، وبالـترف لذاتهـا، كرمى لعيونها بالـذات. وهكذا فـإن فضل تطـور شخصية غربية جديـدة مميزة يعود إلى جذورها المنغرسة في ثقافـة إيطاليا النهضوية الديناميكية. وهـذه الروح المطبوعة بالنزعة الفردية، بالعلمانية، بقـوة الإرادة، بتعدد الاهتمامات

والدوافع، بالتجديد الإبداعي، وبالرغبة في تحدي القيود والحدود التقليدية المفروضة على النشاط الإنساني، سرعان ما بدأت تنتشر في طول أوروبا وعرضها، راسمةً قسمات الشخصية الحديثة.

غير أن الكنيسة الكاثوليكية نفسها نجحت، بمعنى ملموس تماماً، بالرغم من كل ما في العصر من طغيان للعلمانية، في بلوغ إحدى قمم المجد في زمن النهضة. فباسيليقا القديس بطرس، كنيسة البابا سكستوس، والستانزا ديلا سيغناتورا في الفاتيكان، تقف جميعاً أوابد مدهشة تخلّد لحظات الكنيسة الأخيرة بوصفها صاحبة السيادة المؤكدة بلا جدل بالنسبة إلى الثقافة الغربية. هنا بالذات جرى التعبير عن الجلال والأبهة الكاملين لتصور الكنيسة الكاثوليكية الذاتي، ذلك الجلال الشامل لسفر التكوين والملحمة التوراتية (سقف كنيسة سكستوس)، للفلسفة والعلم الإغريقيين الكلاسيكيين (مدرسة أثينا)، للشعر والفنون الإبداعية (البارناسوس)، وصولاً إلى التاج أو القمة المتمثلة باللاهوت والمجلس (البانثيون) الأعلى للمذهب الكاثوليكي في المسيحية [انتصار الكنيسة (**لا دسبيوتا دل ساكرامنتو**)]. جرى هنا إضفاء نوع من التجسيد الخالد على مسيرة القرون، على تاريخ النفس الغربية. فبتوجيه وإرشادات البابا الملهم، وإن البعيد كلياً عن أنموذج رجال الدين **يوليوس الثاني** أنجز فنانون متعددو المواهب مثل **رافاييل، برامانته، ومايكلانجلو**، رسم، نحت، تصميم، وبناء أعمال فنية ذات مستويات لا تضاهى من الجمال والقوة تمجيداً للرؤيا الكاثوليكية الجليلة. وهكذا فإن الكنيسة الأم، الوسيطة بين الرب والإنسان، رحم الثقافة الغربية، باتت الآن جامعة وموحدة لسائر عناصرها المتنوعة: لليهودية والهلينية، للمدرسية والإنسانية، للأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وللأسطورة الوثنية والوحي الإنجيلي - التوراتي. ثمة **خلاصة (سومّا)** تصويرية تمت كتابتها بلغة رسوم ولوحات النهضة الفنية، أذابت في بوتقتها جملة العناصر الجدلية المؤلّفة للثقافة الغربية، وصولاً إلى تشكيل تركيبة متعالية. بدا وكأن الكنيسة سارعت، متنبهة في عمق لاشعورها لتحريفها المقدر الوشيك، إلى استنفار أرقى أشكال فهمها الثقافي الذاتي من داخلها، واهتدت إلى فنانين ذوي مرتبة سماوية جلية لتجسيد تلك الصورة.

غير أن ألق الكنيسة الكاثوليكية هذا في زحمة حقبة كانت دائبة بقوة على احتضان العالم العلماني والحاضر لم يكن إلا نوعاً من أنواع المفارقات التي كانت على الدوام إحدى السمات المميزة للنهضة. فالمكانة الفريدة التي تشغلها النهضة ككل في التاريخ الثقافي مستمدة في جزء كبير منها من موازنتها ومزاوجتها المتزامنتين لعدد كبير من الأضداد: المسيحي والوثني، الحديث والكلاسيكي، العلماني والمقدس، الفن والعلم، العلم والدين، الشعر والسياسة. كانت النهضة عصراً بذاته من جهة ومرحلة انتقالية من جهة ثانية. كانت قروسطية وحديثة دفعة واحدة، إذ كانت لا تزال شديدة التدين (**فيتشينو، مايكلانجلو، إيراسموس، مور، سافوناروﻻ، لوثر، لويولا، تريزا الأفيلاوية، يوحنا الصليب**)، مع بقائها دنيوية يتعذر إنكارها (**ماكيافيلي، تشلليني، كاستليوني، مونتاني**، [أفراد من عائلتي] المديتشي والبورغيا، أكثر بابوات النهضة). وفي الوقت الذي شهد صعود الحساسية العلمية وازدهارها بالذات، شهدت العواطف الدينية هي الأخرى ثورة، وفي نوع من التضافر غير القابل للفصل (بين تلك الحساسية وهذه العواطف) أكثر الأحيان.

كانت عملية قيام النهضة باستيعاب التناقضات التي سبق لبشائرها أن تجلت في المُثُل العليا البتراركية الواردة في **دوكتا بييتاس**، قد تحققت الآن في أعمال باحثين دينيين مثل ايراسموس وصديقه توماس مور. ومع إنسانيي النهضة المسيحيين قدمت آيات الهزء والضبط، النشاط الدنيوي والتبحر الكلاسيكي خدمات كبيرة للقضية المسيحية بأشكال ومستويات لم تشهدها الحقبة في القرون الوسطى. ثمة نزعة إنجيلية مطلعة ومسكونية بدت هنا حالّة محل ألوان الورع الدوغمائية لعصر أكثر بدائية. ثمة نمط تفكير ديني نقدي حاول إزاحة الخرافة الدينية الساذجة. تم جَمْعُ الفيلسوف **أفلاطون** إلى الرسول الحواري **بولس** وإذابتهما في بوتقة واحدة لإنتاج فلسفة مسيحية (**فيلوسوفيا كريستي**) جديدة.

إلا أن فن النهضة ربما كان الأفضل تعبيراً عن تناقضات العصر ووحدته. ففي أوائل القرن الخامس عشر، فقط واحدة في كل عشرين لوحة كانت مرشحة لأن تكون ذات موضوع غير ديني. أما بعد قرن من الزمن فقد تضاعف العدد خمس مرات.

حتى داخل الفاتيكان باتت رسوم لعاريات وآلهة وثنية تقابل الرسوم المجسدة للمادونا والمسيح الطفل. جرى تمجيد الجسد الإنساني بجماله، بتناسقه، وبتناسبه، ولكن خدمة لموضوعات دينية أو بوحاً بحكمة خلق الرب. كُرس فن النهضة لتقليد الطبيعة بدقة، وكان مؤهلاً فنياً لواقعية طبيعية غير مسبوقة، وإن بقي في الوقت نفسه ناجحاً في رسم الأسرار المقدسة، في تصوير الكائنات الروحية والأسطورية بل وحتى الأشكال الإنسانية المعاصرة بقدرٍ معين من البهاء الذي يفوق الوصف وكمال الشكل. وبالمقابل، فإن تلك المقدرة على رسم ما هو خفي كان من شأنها أن تبقى مستحيلة لولا التجديدات والابتكارات الفنية (التقنية) - إدخال الرياضيات على هندسة المكان، المنظور الخطي، المنظور الهوائي أو الجوي، المعرفة الذرية، تشياروسكورو **سفوماتو** - التي تطورت جراء السعي إلى واقعية الإدراك الحسي والدقة التجريبية. وهذه الإنجازات في الرسم والتصوير ما لبثت بدورها أن أطلقت لاحقاً أشكالاً من التقدم في التشريح والطب، وراحت تبشر بإضفاء الصفة الرياضية الشاملة على العالم المادي جراء الثورة العلمية. لم يكن تصوير فن النهضة لعالم جوامد مترابطة عقلانياً في فضاء موحد مرئي من وجهة نظر موضوعية واحدة أمراً هامشياً بالنسبة إلى انبثاق النظرة الحديثة.

ازدهرت النهضة بالاستناد إلى نوع من «التجميع» الصارم «للأجزاء» دون الحفاظ على أي خطوط فاصلة دقيقة بين مجالات المعرفة والتجربة الإنسانيتين. كان ليوناردو أول الرواد - فناناً التزم التماس المعرفة قدر التزامه السعي من أجل الجمال، استخدم سلسلة طويلة من الأساليب والأدوات دائم الانخراط النهم في بحوث علمية واسعة المدى. إن قيام **ليوناردو** بتطوير واستخدام العين التجريبية المؤهلة لالتقاط العالم الخارجي بوعي أعمق وبدقة جديدة كان في خدمة الرؤية العلمية بمقدار ما كان مفيداً للتمثيل الفني، مع السعي إلى تحقيق الغرضين على نحوٍ مشترك في «علم الرسم» عنده. تكشف فنه عن تعبيرية روحية خارقة صاحبت، وتغذت من، دقة فنية (تقنية) متطرفة في التصوير. ولعل من مميزات النهضة الفريدة أنها أنجبت الإنسان الذي قام ليس فقط برسم **العشاء الأخير والعذراء والصخور**، بل وعكف أيضاً في دفاتره

على صياغة وانطلاق الركائز الأساسية الثلاث -التجريبية، الرياضيات، والميكانيك- التي كانت ستهيمن على التفكير العلمي الحديث.

كذلك أيضاً حاول **كوبرنيك وكبلر**، بالاستناد إلى سلسلة ابتكارات أفلاطونية جديدة وفيثاغورسية، التوصل إلى حلول لمشكلات في الفلك كان من شأنها تلبية حاجات جمالية. وفقاً لإستراتيجية ما لبثت أن قادتهما إلى كون المركزية الشمسية. وما لم يكن أقل أهمية هو الدافع الديني القوي، متضافراً عادةً مع أطروحات أفلاطونية، ذلك الدافع الذي بقي محركاً قوياً بالنسبة إلى أكثرية كبار شخصيات الثورة العلمية وصولاً إلى نيوتن. ففي عمق جميع هذه الفاعليات كانت تكمن الفكرة نصف الناضجة لعصر ذهبي أسطوري بعيد كانت فيه جميع الأشياء معروفة جنات عدن، الأزمان الكلاسيكية القديمة، حقبة سابقة مأهولة بكبار أهل الحكمة. غير أن سقوط البشرية من مرتبة النور والنعمة هذه كانت قد جلبت معها ضياعاً مؤلماً للمعرفة. واستعادة المعرفة باتت، إذاً، ذات مغزى ديني. ومرة أخرى، تماماً كما تلاقت الديانة، الفنون، والأسطورة لدى قدماء اليونان في أثينا الكلاسيكية، وتفاعلت بروح العقلانية والعلوم الإغريقية الجديدة واليونانية بالقدر نفسه، تم بلوغ هذا الترابط والتوازن العجيبين في النهضة.

وعلى الرغم من أن النهضة كانت، بمعانٍ كثيرة، نتاجاً مباشراً لثقافة أوج العصور الوسطى الفنية والمزدهرة، على جميع الأصعدة، بين منتصف القرن الخامس عشر وأوائل القرن السابع عشر، فإن قفزة واضحة الضخامة وضوحاً لا لبس فيه تحققت في التقدم الثقافي للغرب. أما العوامل المسهمة المختلفة فيمكن استحضارها استعادياً وإيرادها على النحو الآتي: إعادة اكتشاف الحضارات القديمة، الحيوية التجارية، شخصية دولة المدينة، جملة الاختراعات التكنولوجية، وما إلى ذلك. غير أن المرء يبقى، بعد الإتيان على جميع «أسباب» النهضة هذه، شاعراً بأن الزخم والاندفاع الجوهريين للنهضة كانا شيئاً أكبر وأعظم من أي من هذه العوامل، ومنها جميعاً مجتمعة. تشي سجلات التاريخ، بدلاً من ذلك، بأنه كان ثمة انبثاق قوي على نحوٍ متزامن وعلى عدد كبير من الجبهات لوعي جديد - واسع الأفق، متمرد، حيوي، خلاق، فرداني، طموح

بجموح غالباً، فضولي، واثق بالـذات، ملتزم بهذه الحياة وبهذا العالم، مفتح العينين مفعم بالشك، موهوب، ونشيط – له علة وجوده الخاصة، وينطلق من قوة أكبر وأشمل مـن أي تجميع لحشـد من العوامـل السياسيـة، الاجتماعية، التكنولوجيـة، الدينية، الفلسفية، أو الفنية. من غير المصادفة بالنسبة إلى طابع النهضة (ولا هو بعيد، ربما، عـن إحساسها الجديد بمنظور فني) أن يكون مؤرخو النهضة نجحوا، خلافاً لباحثي العصر الوسيط الذين رأوا التاريخ مقسوماً إلى مرحلتين، قبل المسيح وبعده، مع بقاء زمانهـم مفصولاً بخطوط ضبابية فقط عن الحقبـة الرومانية لميلاد المسيح، نجاحاً حاسماً في امتلاك نظرة جديدة إلى الماضي: تم إدراك التاريخ وتحديده للمرة الأولى بوصفـه بنيانـاً مؤلفاً من ثلاث طبقات: قديمة، وسطى، وحديثـة، مع التمييز الدقيق والحـاد للحقبتين الكلاسيكية وفي القرون الوسطـى، والنظر إلى النهضة نفسها على أنها طليعة العصر الجديد.

راحـت جملة الأحداث والشخصيات تختلـط وتتفاعل على مسرح النهضة بسرعة مذهلة، بل وعلى نحوٍ متزامن. **فكولومبوس وليوناردو** وُلدا، كلاهما، في نصف العقد نفسه (1450. 1455) الذي شهد اختراعَ مطبعة غونتبرغ، سقوطَ القسطنطينية مع ما تمخض عنه من تدفق سيل من الباحثـين اليونان على إيطاليا، وانتهاء حرب الأعوام المئـة التي أقدمت خلالها كل من فرنسا وإنجلترا على اجتراح وعيها القومي. وكذلك فـإن عقـدي (1468 – 1488) اللذيـن شهدا انتعاش أفلاطونية أكاديميـة فلورنسة الجديـدة في أوجـه خلال فترة حكم **لورنـزو الكبير**، كانا أيضـاً شاهدين على ميلاد **كوبرنيك**، **لوثر**، **كاستيليوني**، **رافييل**، **دورَرْ**، **مايكلانجلو**، **غيورغيوني**، **ماكيافيلي**، **سيزاربورجيـا**، **زفنغلـي**، **بيزارّو**، **ماجلان**، **ومـور**. وفي الفترة نفسها اتحدت مقاطعتا **آراغـون وكاستيـل** بـزواج **فيرديناند وإيزابيـلا** لتأسيس الدولـة الإسبانية، آل عرش إنجلترا لأسرة **تيودور**، بدأ **ليوناردو** حياته الفنية بإنجاز صورة الملاك في لوحة عمادة المسيـح **لفيرّوتشيو**، ولوحتـه هو بعنوان **عبـادة المجوس** بعد ذلك، رسـم **بوتّيتشللي** لوحتي **البريمافيرا وميلاد فينوس**، كتب **فيتشينو اللاهوت الأفلاطوني (تيولوجيا بلاتونيكا)** ونشر الترجمة الكاملة الأولى لأعمال أفلاطون في الغرب، تلقى **إيراسموس** تعليمـه الإنسـاني الأول في هولندا، وقـام **بيكو ديلا ميراندولا** بتأليـف بيان إنسانية

النهضــة، **خطاب حول شرف الإنسان**. ما هو أكثر من مجرد «أسباب» كان يفعل فعله هنــا. ثمة ثـورة عفوية متعذرة الاختـزال في الوعي كانت مندلعة، طابعـةً جُلّ مناحي الثقافة الغربية بطابعها. وفي خضم أحداث ملحمية كبرى واضطرابات تشنجية ملأى بالألم، وُلد الإنسان الحديث في عصر النهضة، «متعلقاً بأذيال سُحُب المجد».

الإصـلاح الدينـي

جاء اندلاع حركة الإصلاح الديني البروتستنتي التاريخية في أوروبا مع وصول روح النزعــة الفردية النهضوية إلى مجالات اللاهوت والعقيدة الدينية في داخل الكنيسة، متجسدة بشخص راهب أوغسطيني ألماني يدعى **مارتن لوثر**. كانت النهضة قد وفقت بين الثقافة الكلاسيكية والمسيحية في رؤية واحدة وإن لم تكن منهجية. غير أن التدهور الأخلاقــي المتواصــل للبابوية في الجنوب ما لبث أن جوبــه بموجة صاعدة جديدة من التدين الفاعل في الشمال. وأسهمت التوفيقية الثقافية المسترخية المتجلية في احتضان كنيســة النهضــة للثقافة الإغريقيــة - الرومانية الوثنية (بما في ذلــك ما تطلبه هذا الاحتضان من رعايــة ذات تكاليف هائلة) في التعجيل بانهيار سلطة الكنيسة الدينية المطلقــة. متنكباً سلاح القوة الأخلاقية العاصفة لواحد من أنبياء العهد القديم، بادر **لوثر** إلى المجابهة المتحدية لإهمال بابوية الكنيسة في روما الصارخ للعقيدة المسيحية الأصليــة الموحى بها في الإنجيل. وبحفز من عصيان لوثــر نشأ رد فعل ثقافي لا يقاوم مــا لبث أن طَغَى على القرن السادس عشر مؤكداً الدين المسيحي من جديد بحزم مع العمل في الوقت نفسه على تمزيق وحدة العالم المسيحي الغربي إرباً.

تمثل سبب الإصلاح الديني القريب بمحاولة البابوية تحويل المآثر المعمارية والفنية المجيدة لأوج النهضة عن طريق اعتماد أسلوب بيع صكوك الغفران المشبوه لاهوتياً. كان الراهب الجوال تتزل، الذي أدى بيعه لصكوك الغفران بألمانيا إلى استثارة غضب لوثر ودفعه في 1517 إلى إذاعة أطروحاته الخمس والتسعين، قد مُنح صلاحيات واسعة من قبل البابا الميديتيشي **ليو العاشر** من أجل جمع الأموال لبناء باسيليقا القديس بطرس. وأي صــك غفــران كان طياً لعقوبة على خطيئة بعد الصفح عـن الذنب كنسياً - وهذه ممارســة كنسية متأثــرة بالعادة الألمانية مــا قبل المسيحية القائمة علــى إبدال عقوبة

الجريمـة الجسدية بغرامة مالية. ولمنح مثل هـذه الصكوك كانت الكنيسة تسحب من رصيـد الحسنات التي راكمتهـا أعمال الخير التي قام بها القديسـون، وكان المستفيد يقـدم، بالمقابل، تبرعاً للكنيسـة. وهذه الممارسة، وهي عملية طوعيـة وشعبية شائعة، مكّنت الكنيسة من جمع الأموال اللازمة لتمويل الحملات الصليبية وبناء الكاتدرائيات والمشـافي. في البداية كانت مطبقة فقط علـى العقوبات المفروضة من الكنيسة في هذه الحيـاة (الدنيا)، ثم ما لبثت هذه الصكوك أن أصبحت، في أيام لوثر، تُمنح للإعفاء من عقوبات فرضها الرب في الحياة الأخرى، بما فيها الإعفاء المباشر من عقوبة المرور بالمطهـر (الحاجز بين الجنة والنار). ومع صيرورة صكـوك الغفران قادرة حتى على غسل الخطايا، بات سر التوبة المقدس بالذات موضوع مساومة صريحة.

غير أن وراء أكمة صكوك الغفران كانت ثمة أسباب أكثر جذرية للثورة البروتستنتية - كانـت ثمة العلمنة السياسيـة المتمادية لمؤسسة الكنيسة، تلـك العلمنة الدائبة على تقويضـ تماسك المؤسسة الروحي مع توريطها في سلسلة من الصراعات الدبلوماسية والعسكرية؛ شيوع التدين العميق مصحوباً بالفقر المدقع بين صفوف مؤمني الكنيسة، علـى النقيض من حـال كهنوت بعيد عن التقوى في الغالب، ولكنـه متمتع بالامتيازات علـى الصعيدين الاجتماعـي والاقتصادي؛ صعـود النظام الملكي، النزعـة القومية، والتمـرد الألماني المحلي على الطموحـات الكونية الشاملة لبابويـة روما وإمبراطورية آل هابسبـورغ الرومانية المقدسة. غير أن السبب الأكثر مباشرة، تولي الكنيسة رعاية الثقافـة الراقية على نطاق واسـع، يقوم فعلاً بتسليط الضوء علـى عامل أعمق خلف الإصـلاح (الديني)، ألا وهو المزاج المعـادي للهلينية الذي حاول لوثر توظيفه لتطهير المسيحيـة وإعادتها إلى قاعدتها الإنجيلية الأصلية الصافية. فالإصلاح (الديني) لم يكن بعيداً عن أن يشكل نوعاً من رد الفعل «اليهودي» الصافي أو الطهري ضد الدوافع الهلينية (والرومانية) للثقافة النهضوية، للفلسفة المدرسية، ولجزء كبير من مسيحية مـا بعد الرسل والحواريين عموماً. إلا أن العنصر الأكـثر أساسية في تكوين الإصلاح ربمـا تمثل بمـزاج صاعد لنزعة فردية متمـردة، عازمة على تقريـر مصيرها ذاتياً، ولاسيمـا الاندفاع المتنامـي نحو الاستقلال الفكري والروحي، الـذي بات متطوراً إلى

محطـة توفير فرصة اتخاذ موقف انتقـادي قوي وفاعل ضد أعلـى مرجعيات الغرب الثقافية، ضد كنيسة روما الكاثوليكية.

كان لوثـر شديـد الإصرار على التماس إنقاذ رب كـريم في مواجهة كل هذا القدر ممـا يشـير إلى النقيض، ممـا يشير إلى حكم الـرب المُهلك وغرق لوثـر في بحر من الخطايـا. أخفـق لوثر في الاهتداء إلى تلك النعمة في ذاتـه أو في أعماله، كما لم يهتد إليهـا في الكنيسـة - لا في أسرارهـا، لا في هيكليتها الهرميـة، ولا في صكوك غفرانها البابويـة بالتأكيـد. لم يكن ثمة، آخر المطاف، سوى الإيمـان بقدرة الرب على الإنقاذ كمـا تجلت عبر المسيح في الكتاب المقدس، وحده ذلك الإيمان، ما شكل أساس تجربة الخلاصـ عند لوثر، وتلك هي الصخرة الحصريـة التي أقام عليها كنيسته الجديدة لمسيحيـة تم إصلاحهـا. أما إيراسموس، ذلـك الإنساني النقدي حتـى العظم، فكان يحلـم، في المقابـل، بإنقاذ وحدة الكنيسة ورسالتها عن طريـق تصويبها من الداخل. غـير أن مؤسسة الكنيسة، الغارقة في أمور أخرى، بقيت شديدة البلادة إزاء مثل هذه الحاجات، في حين بادر لوثر، بقدرٍ موازٍ من الشدة، إلى إعلان ضرورة حصول نوع من الانشقاق والاستقلال الكاملين عن مؤسسة بات يراها بؤرة وملاذاً للمسيح الدجال.

لم يـر **البابا ليو العاشر** في عصيان لوثر سـوى «شجار خوري» آخر، وأرجأ طويلاً توجيـه أي رد مناسـب على المشكلـة. غير أن لوثـر أقدم، حين تلقـى، بعد نحو ثلاث سنـوات من نشر الأطروحات الخمس والتسعين، أخيراً، الرسالة البابوية التي طالبته بالإذعان، أقدم على حرق هذه الرسالة أمام الملأ. وفي الاجتماع التالي للدايت (المجلس التشريعي) الملكي أعلن إمبراطـور إمبراطورية هابسبورغ الرومانية المقدسة **تشارلز الخامس** أنـه واثق مـن أن راهباً واحداً لا يمكنـه أن يكون على حـق في إنكار صواب المسيحية كلها خلال الأعوام الألف السابقة. وبالرغم من رغبته الشديدة في الحفاظ على وحدة الدين المسيحي بادر إلى فرض الحرمان الملكي على **لوثر** بوصفه هرطقياً حـين جوبه برفض الأخـير العنيد للتوبـة. إلا أن عصيان لوثر اللاهوتـي الشخصي، معـززاً بالأمراء والفرسان الألمـان المتمردين، سرعان ما اتسع حتـى أصبح انتفاضة دوليـة. استعادياً، كانت عملية التحام الديانة المسيحية بالدولة الرومانية القديمة قد

برهنت على أنها سلاح ذو حدين أسهم في صعود الكنيسة الثقافي من ناحية كما في انحطاطها اللاحق من ناحية ثانية. فالوحدة الثقافية الطاغية، في أوروبا، التي نجحت الكنيسة الكاثوليكية في الحفاظ عليها على امتداد ألف سنة باتت ممزقة تمزيقاً يتعذر رتقه.

إلا أن معضلة **لوثر** الدينية الشخصية كانت هي الشرط الضروري للإصلاح (الديني). من منطلق إحساسه الحاد بالغربة والرهبة أمام كلي الجبروت، رأى **لوثر** أن الإنسان كله هو الفاسد والمحتاج إلى عفو الرب، لا مجرد خطايا جزئية قابلة للشطب الواحدة بعد الأخرى بأفعال وعبادات مناسبة تحددها الكنيسة. لم تكن الخطايا الجزئية إلا أعراضاً لمرض أكثر حساسية في نفس الإنسان المفتقرة إلى التعالي. لا يستطيع المرء ابتياع الخلاص قطعة قطعة، بالمفرق، عن طريق أعمال الخير، أو من خلال شرائع التوبة وغيرها من الأسرار، بله صكوك الغفران الفضائحية الشنيعة. والمسيح وحده قادر على إنقاذ الإنسان، و إيمان الإنسان **بالمسيح** وحده قادر على تبرئة الإنسان أمام الرب. فقط على هذا النحو يمكن تحويل الاستقامة المرعبة لرب يغلي غضباً، دائب، وهو على صواب، على إحالة الخطيئة على الهلاك الأبدي، إلى الاستقامة الرؤوفة لرب واسع الصدر مسامح، دائب على إغراق المؤمنين بالمكافآت المجانية والبركات الأزلية. وكما اكتشف **لوثر** مبتهجاً في رسالة **بولس** إلى أهل رومية، فإن الإنسان لم يكسب الخلاص؛ بل وهبه الرب مجاناً لأولئك الذين يعمر الإيمان قلوبهم. ومنبع ذلك الإيمان المنقذ إن هو إلا الكتاب المقدس، حيث تجلت رحمة الرب في صلب المسيح افتداء للإنسانية. هنا فقط يستطيع المؤمن المسيحي أن يجد سبيل خلاصه. والكنيسة الكاثوليكية -بممارستها السوقية- التجارية اللئيمة القائمة على الزعم بإمكانية التصرف بنعم الرب، توزيع حسنات القديسين، العفو عن خطايا الناس، وتحريرهم من ديون ترتبت عليهم في الحياة الأخرى، مقابل أموال محصلة لأغراضها الخاصة غير الدينية غالباً، مع الإصرار في الوقت نفسه على العصمة البابوية - لا يمكنها أن تكون إلا أداة دَجَل واحتيال. ما عادت الكنيسة مؤهلة للتمتع بالاحترام بوصفها وسيلة الحقيقة المسيحية المقدسة.

جميع الزيادات التي أضفتها كنيسة روما على المسيحية، وهي ليست موجودة في العهد الجديد باتت عرضة لقدرٍ وفور من الانتقاد، بل والإلغاء الكامل في الكثير من الأحيان من جانب البروتستنت: ما تراكم خلال القرون من الأسرار، الشعائر، والفنون؛ جملة البنى التنظيمية: التراتبية الكهنوتية ومرجعيتها الروحية؛ لاهوت المدرسيين الطبيعي والعقلاني؛ الإيمان بالمطهر، بعصمة البابا، بعفة الرهبان، بالاستحالة الأفخارستية، برصيد حسنات القديسين، بعبادة **مريم العذراء** الشعبية، وبالكنيسة الأم ذاتها أخيراً. وهذه كلها كانت قد أصبحت على طرف نقيض من الحاجة المسيحية الفردية الأولية إلى الإيمان بنعمة المسيح المخلّصة: لا تتم التبرئة إلا عن طريق الإيمان. كان لا بد من تحرير المسيحي المؤمن من أصفاد النظام القديم الظلامية، لأنه لا يستطيع أن يتمتع بنعمة الرب ما لم يصبح مسؤولاً مسؤولية مباشرة أمامه. ليس ثمة الآن أي مصدر لأي مرجعية لاهوتية سوى المعنى الحرفي للكتاب المقدس. أما التطورات المذهبية المعقدة والبيانات الأخلاقية الصادرة عن مؤسسة الكنيسة فغير ذات أهمية. فبعد قرون من الإمساك بالسلطة الروحية دون أي منازع نسبياً، لم تعد كنيسة روما الكاثوليكية، مع كل ما لديها من بضاعة وتجهيزات، وعلى نحوٍ مباغت، تُعد مسؤولة عن الرخاء والصلاح الدينيين للبشرية.

دفاعاً عن الكنيسة ووحدتها المستمرة، راح لاهوتيون كاثوليك يجادلون أن مؤسسات الكنيسة السرية ثمينة وضرورية، وأن تراثها المذهبي المفسِّر والمطوِّر للوحي الأصلي ينطوي على مرجعية روحية أصيلة. لاشك أن الإصلاحات الأخلاقية والعملية في الكنيسة الحالية باتت ضرورية، إلا أن قدسيتها وصدقيتها المتجذرتين مازالتا سليمتين. وزعم هؤلاء أن من شأن كلمة الرب، في غياب تراث الكنيسة، أن تكون أقل قوة في العالم وأقل قابلية للفهم من قبل المؤمنين من المسيحيين. فمن خلال إلهام الروح القدس المتجسد في مؤسسات الكنيسة، تستطيع الأخيرة استخلاص وتأكيد عناصر الحقيقة المسيحية غير المعلنة بصراحة كاملة في النص الإنجيلي. فالكنيسة في أولى مراحلها الرسولية كانت، بالفعل، قد سبقت العهد الجديد، أنتجته، وقامت، فيما بعد، بتكريسه على أنه كلام الرب المستلهَم.

غير أن دعاة الإصلاح عارضوا قائلين: إن الكنيسة كانت قد أحلت الإيمان بعقيدة الكنيسة محل الإيمان بشخص المسيح. وبذلك كانت قد أفسدت قوة الوحي المسيحي الأصلي، واقترفت حماقة وضع الكنيسة في منتصف علاقة الإنسان بالرب. فقط الاحتكاك المباشر بالإنجيل يستطيع أن يمكّن النفس البشرية من التواصل مع المسيح.

في الرؤية البروتستنتية لا أساس للمسيحية الحقيقية «سوى الإيمان»، و«سوى النعمة الإلهية»، و«سوى الكتاب المقدس». ومع أن الكنيسة الكاثوليكية تسلّم فعلاً بأن تلك هي أسس الدين المسيحي، فإنها تزعم أن مؤسسة الكنيسة، بأسرارها، بهيكليتها التراتبية الكهنوتية، وبتراثها العقدي، مرتبطة عضوياً وديناميكياً بتلك الركيزة -ركيزة الإيمان بنعمة الرب، كما تجلت في الكتاب المقدس- وفي خدمة قضية نشر ذلك الإيمان وترويجه. كذلك اعترض إيراسموس على لوثر قائلاً بعدم جواز إسقاط إرادة الإنسان الحرة وأفعاله الفاضلة كلياً من الحساب بوصفها عناصر في عملية الخلاص. درجت الكاثوليكية على رؤية نعم السماء من ناحية وحسنات الإنسان من ناحية ثانية وسائل في عملية الخلاص، ولا يجوز النظر إليها على أنها متعارضة، وأن طرفاً واحداً منهما فقط فاعل حصرياً. والأهم من كل شيء أن الكنيسة ظلت تجادل مؤكدة عدم وجود أي تضارب بين تراث المؤسسة (الكنسية) والإيمان المستند إلى الكتاب المقدس. فالكاثوليكية توفر، على العكس من ذلك، الوعاء الحي لظهور الكلمة في العالم.

أما بنظر دعاة الإصلاح فإن الممارسة العملية للكنيسة كانت شاهداً على تكذيب ادعاءاتها المثالية، على كون أجهزتها التراتبية فضائحية الفساد، وعلى بقاء تراثها العقدي بعيداً جداً عن الوحي الأصلي. وكان من شأن إصلاح مثل هذه البنية الساقطة من الداخل أن يكون عديم الجدوى عملياً من ناحية وخاطئاً لاهوتياً من ناحية ثانية. راح لوثر يجادل على نحو مقنع دفاعاً عن دور الرب الحصري في الخلاص، تأكيداً لعجز الإنسان الروحي، لإفلاس مؤسسة الكنيسة، ولمرجعية الكتاب المقدس الحصرية.

سادت الروح البروتستنتيـة في نصف أوروبا وانكسر النظام القديم. لم تعد المسيحية الغربية حصرية الكاثوليكية، ولا أحادية، ولا مصدراً لأي وحدة ثقافية.

تمثلت مفارقة حركة الإصلاح (الديني) الاستثنائية بطابعها الغامض أساساً، لأنها كانت في الوقت نفسه رد فعل ديني محافظ من جهة وثورة تحرير جذرية من جهة ثانية. فالبروتستنتية التي اجترحها **لوثر**، **زفنغيلي**، **وكالفن** أعلنت إحياء مؤكداً لمسيحية -يهودية قائمة على الكتاب المقدس- أحادية دون لبس، مؤكدة لكون رب **إبراهيم** و**موسى** الأسمى، كلي القدرة، المتعالي، و«الآخر»، مع بقاء الإنسان ساقطاً، عاجزاً، محكوماً سلفاً إما بالهلاك أو الخلاص، وكلي الاعتماد، في حالة الأخير، على رحمة الرب في انعتاقه. وفيما كان **الإكويني** قد طرح فكرة انخراط الإنسان في جوهر الرب اللانهائي والحر، وشدد على الاستقلال الإيجابي، الذي هو هبة من الرب، للطبيعة الإنسانية، قال الإصلاحيون بسيادة الرب المطلقة على خلقه في ضوء أكثر ثنائية، حيث ظلت خطيئة الإنسان الأصلية تجعل إرادة الإنسان المستقلة عديمة الفاعلية ومشاكسة فطرياً. وعلى الرغم من أن البروتستنتية كانت متفائلة فيما يخص الرب، الحافظ الرحيم مجاناً وبسخاء للنخبة، فإنها بقيت عنيدة التشاؤمية ورسختها فيما يتعلق بالإنسان، ذلك «القطيع المتزاحم من المخازي» (**كالفن**). إن الحرية الإنسانية شديدة الارتباط بالشر إلى درجة بقائها محصورة بقابلية الاختيار بين درجات متباينة من الخطيئة. وبنظر الإصلاحيين لا يشي الاستقلال إلا بالشرك والارتداد عن الدين القويم. وما من حرية وسعادة حقيقيتين للإنسان إلا في الامتثال لمشيئة الرب، ومثل هذا الامتثال لا ينشأ إلا من نعمة الإيمان التي هي هبة من الرب. لا شيء مما يفعله الإنسان وحده قادر على جعله أكثر قرباً من الخلاص. كما يتعذر تحقيق تنويره من خلال الدعاوى العقلانية للاهوت المدرسي الملوث بالفلسفة اليونانية. الرب وحده قادر على التنوير الحقيقي، الكتاب المقدس وحده يميط اللثام عن الحقيقة الصادقة. وفي مواجهة حفلات الغزل بين النهضة ومسيحية مهلينة أكثر مرونة، مع أفلاطونية وثنية بديانتها الكونية الشاملة وتأليهها للبشر، دأب لوثر،

وكالفن بقدرٍ أكبر من المنهجية، على إعادة ترسيخ وتأسيس نظرة يهودية – مسيحية علـى مستوى أعلى من التحديد الصـارم، الأخلاقية المتزمتة، والأوغسطينية الثنائية وجودياً (انطولوجياً).

يضـاف إلى ذلـك أن هذا التأكيد المجـدد لمسيحية تقليدية «نقيـة» اكتسب زخماً إضافياً عبر الثقافة الأوروبية جراء الإصلاح المضاد الكاثوليكي حين بادرت الكنيسة الكاثوليكية، بدءاً بمجلس ترنت في القرن السادس عشر، إلى التنبيه أخيراً إلى الأزمة وسارعـت بحيوية إلى إصلاح نفسهـا من الداخل. عادت البابوية في روما ذات دوافع دينية، بل وبشيء من التشدد، وعادت الكنيسة إلى إعلان أساسيات العقيدة المسيحية من جديد (مع الحفاظ على هيكلية مرجعية الكنيسة السرية) من منطلقات تضاهي نظيرتها لدى البروتستنـت الذين تعارضهم من حيث التزمت والتعصب الكفاحيين. وهكـذا تمـت علـى ضفتـي الانقسـام الأوروبـي، في الجنـوب الكاثوليكـي والشمال البروتستنتـي، عملية الإعادة الفاعلة لتأسيس المسيحية الأصولية (الأرثوذكسية) في غمرة رد فعل ديني محافظ على ما جلبته النهضة من نزعات وثنية هلينية، طبيعية، وعلمانية.

غـير أن تمرد الإصلاح (الديني) على الكنيسة، بالرغم من كل الطابع المحافظ لهذا الإصلاح، كان تحركاً ثورياً غير مسبوق في الثقافة الغربية – ليس فقط بوصفه عصيانـاً اجتماعيـاً وسياسياً ناجحاً ضـد بابوية **روما** ومؤسسـة الكنيسة، مع بقاء الإصلاحيـين متمتعـين بدعم الحكام العلمانيـين لألمانيا وبلـدان شمالية أخرى، بل بوصفـه، أولاً وقبـل كل شـيء، تأكيداً للضمـير الفردي في مواجهة الإطـار الكنسي الراسـخ من المعتقـدات، الطقوس، الشعائـر، والبنى التنظيميـة. فمسألة الإصلاح (الدينـي) الأساسية مرتبطة بحوزة المرجعية الدينيـة. ففي النظرة البروتستنتية، لا يمتلك البابـا ولا المجالس الكنسية صلاحية تحديد العقيدة المسيحية روحياً. وقد تحـدث لوثر بدلاً من ذلك عن «رهبنـة جميع المؤمنين»: عن بقـاء المرجعية الدينية كامنـة، آخـر المطاف، وعلى نحوٍ حصـري، في كل فرد مسيحـي، عاكف على قراءة الإنجيـل وتفسـيره وفقاً لوجدانه الفـردي الخاص في سياق علاقتـه الشخصية مع

الرب. فحضور روح القدس، بكل حريتها المحررة، الملهمة مباشرة، وغير المؤسسية، كان لا بـد من تأكيده لدى كل مسيحي في مواجهة القيود والأصفاد الخانقة والقاتلة لكنيسة روما. إن استجابة المؤمن الفردي الداخلية لرحمة المسيح، لا الآلية الكنسية المعقدة للفاتيكان، هي التي تؤسس للتجربة المسيحية الصحيحة.

إن ثبـات تلاقـي لوثر الفردي مع الـرب بالذات هو الذي كان قـد أدى إلى كشف النقـاب عن جـبروت الرب الكلي من ناحية ورحمته من الناحيـة المقابلة. والنقيضان المميّـزان للبروتستنتيـة، الذات الإنسانية المستقلة من جهـة والإله كلي القوة من جهة ثانيـة، وثيقا الترابط على نحوٍ يتعذر فصلـه. كانت حركة الإصلاح (الديني) شاهداً علـى بروز الفرد بمعنيين: وحده خارج الكنيسة، ووحـده أمام الرب مباشرة. وكلمات لوثـر المشحونة حماسة أمام المجلـس التشريعي (الدايت) الإمبراطـوري كانت بياناً جديداً عن الحرية الشخصية في الدين:

مـا لم أكن مقتنعـاً بالكتاب المقدس والعقـل البسيط -وأنا لا أسلـم بسلطة البابا والمجالـس، لأنهما متناقضـان- فإن ضمـيري أسير كلمة الرب. أنا لا أستطيع ولا أريد الارتداد عن أي شيء، لأن معاكسة الوجدان ليست صحيحة ولا آمنة. ساعدني يا رب! آمين.

كان الإصلاح (الديني) تأكيداً جديداً وحاسماً للنزعة الفردية المتمردة - للوجدان الشخصـي، لـ «الحريـة المسيحية»، للحكم الخاصـ النقدي ضد المرجعيـة الأحادية لمؤسسـة الكنيسة - وبهذا الوصف ضاعف الإصلاح (الديني) من دفع حركة النهضة إلى خـارج الكنيسـة والشخصيـة في القرون الوسطىتـين. ومع أن الصفـة اليهودية المحافظـة للإصـلاح (الديني) لم تكـن إلا رد فعل علـى النهضة بجوانبهـا الهلينية والوثنية اللاحقة، فإن إعلان الإصلاح (الديني) الثوري للاستقلال الشخصي شكل، علـى مستـوى آخر، استمراراً للاندفاعـة النهضوية - ما جعله عنصـراً عضوياً، وإن كان مناقضـاً جزئيـاً، من عناصر مجمـل ظاهرة النهضة. إن حقبـة شهدت كلاً من النهضـة والإصـلاح (الديني) كانـت ثورية حقاً، ولعـل **روح العصـر** (الزايتغايست) البروميثوسيـة هذه هي التي مكنت قوة التمرد اللوثري من أن تتكاثر بسرعة متجاوزة

كل الحــدود التــي توقعهــا أو حتى التي رغب فيهــا. فالإصلاح (الدينــي) لم يكن، في النهايــة، إلا تعبــيراً استثنائي الوضــوح عن تحول ثقافي أكبر جــارٍ على قدمٍ وساق في العقل والروح الغربيين.

∞ ∞ ∞

نجدنــا هنــا في مواجهة مفارقة الإصــلاح (الديني) غير العاديــة الأخرى. مع أن طابعــه الأساسي كان دينياً على نحوٍ شديد الكثافــة والغموض، فإن تأثيراته النهائية في الثقافة الغربية كانت مُعَلْمنة بعمق، وبأشكال متعددة، متبادلة التعزيز. وحين نجح الإصــلاح (الديني) في إطاحة مرجعية الكنيســة الكاثوليكية اللاهوتية وهي المحكمة العليا المعترف بها بالنسبة إلى المعتقدات الدينية الجامدة، إنما فتح الطريق في الغرب أمام التعددية الدينية، فنزعة الشك الدينية، وصولاً، آخر الأمر، إلى الانهيار الكامل للنظــرة المسيحية إلى العالم، تلك النظرة التي بقيــت متماسكة ومتجانسة حتى ذلك الوقت. ومع أن مرجعيات بروتستنتية مختلفة كانت ستحاول إعادة التأسيس لصيغتها الخاصــة من صيغ العقيدة المسيحية بوصفهــا الحقيقة الدوغمائية العليا والصحيحة وحدهــا، فإن أولى مقدمات إصــلاح لوثر –رهبنة جميع المؤمنــين ومرجعية الوجدان الفــردي في تفســير الكتاب المقدس– مــا لبث أن أدت، بالضــرورة، إلى قطع الطريق على أي نجاح قابل للدوام لأي جهود مبذولة من أجل فرض أصوليات (أرثوذكسيات) جديــدة. مــا إن تمت إزاحــة الكنيسة الأم جانبــاً حتى بات أي ادعــاء جديد لامتلاك رؤيــة معصومة مصنفاً في خانة اللاشرعية. وقد كانــت النتيجة المباشرة للتحرر من الهيكل القديم تحرراً جلياً من التدين المسيحي المحموم، أضفى على حيوات التجمعات البروتستنتية الجديدة معنى روحياً طازجاً وقوة كاريزمية. إلا أن البروتستنتي المتوسط الــذي لم يعد أسير الرحم الكاثوليكي المؤلف من الطقوس الكبرى، التراث التاريخي، والمرجعيــة السرية المقدسة، ما لبث، مع مــرور الزمن، أن تُرك مع قدرٍ أقل نسبياً من الحمايــة ضد تقلبات الشــك الخاص والتفكير العلمــاني. فمنذ **لوثــر** وصاعداً، بات إيمــان كل مؤمــن متزايد الدعم الذاتي باطراد؛ وجملة مَلَـكات العقل الغربي النقدية كانت تزداد حدة يوماً بعد آخر.

يضـاف إلى ذلـك أن **لوثر** كان قـد تتلمذ على التراث الإسمـاني الذي غرس فيه روح الشك بمحاولة أوائل المدرسيين الرامية إلى الجَسْر بين العقل والإيمان باللاهوت العقلاني. برأي لوثر لم يكن ثمة أي «وحي طبيعي» صادر عن العقل البشري الطبيعي في معرفتـه وتحليله للعـالم الطبيعي. وحاذياً حذو أوكم، كان لوثـر يرى عقل الإنسان بعيـداً جـداً عن إدراك مشيئة الـرب وإنقاذه المجاني إلى درجة بـدت معها محاولات اللاهـوت المدرسي على هذا الصعيد تواقحـاً سخيفاً. ما من تجانس أصيل بين العقل العلمـاني والحقيقة يكون ممكناً، لأن تضحيـة المسيح على الصليب لم تكن إلا حماقة بالنسبـة إلى حكمـة العالم. الكتـاب المقدس وحده قادر على تزويـد الإنسان بالمعرفة اليقينية والمنقذة لطرق الرب. وهذه التأكيدات تنطوي على عواقب مهمة وغير متوقعة بالنسبة إلى العقل الحديث واستيعابه للعالم الطبيعي.

أسهـم قيـام الإصـلاح (الدينـي) باستعادة لاهـوت إنجيلي معظمـه في مواجهة لاهـوت مدرسـي في تطهير العقل الحديث مـن الأفكار الهلينية، حيـث كانت الطبيعة مخترقـة بعقلانيـة إلهية وأسباب نهائيـة. وهكذا فإن البروتستنتيـة وفرت ثورة ذات سيـاق لاهوتي نجحـت في تعزيز الحركة التي أطلقها **أوكم** بعيـداً عن نظرة المدرسية الكلاسيكيـة، داعمـة بذلك تطور علـم جديد عن الطبيعـة. والتمييـز المتزايد الذي اعتمده الإصلاحيون بين الخالق والمخلوق - بين مشيئة الرب الغامضة وذكاء الإنسان المحـدود، وبـين تعالي الرب وعرضية العالم - مكّن العقـل الحديث من مقاربة العالم بإحسـاس جديد بطابع الطبيعة الأرضي تماماً. مـع مبادئها التنظيمية الخاصة التي قـد لا تكون متطابقة تطابقاً مباشراً مع افتراضات الإنسان المنطقية حول حكم الرب الإلهي. وحصر الإصلاحيين لعقل الإنسان بمعرفة تنتمي إلى هذا العالم كان بالتحديد الشرط المسبق لاقتحام تلك المعرفة. كان الرب قد أقدم سخاءً وعلى نحوٍ مجاني بخلق العـالم، مختلفاً تماماً عـن ألوهيته اللانهائية الخاصة. من الممكـن إذن إدراك ذلك العـالم وتحليلـه لا وفقاً لانخراطه الطقسي المفترض في أنمـاط سماوية ثابتة، كما في الفكر الأفلاطوني الجديد والمدرسي، بل، بالأحرى، طبقاً لعملياته المادية الديناميكية المميزة الخاصة، بعيداً عن أي إشارة مباشرة إلى الرب وواقعه المتعالي.

وبتحرير العالم من وهم الألوهية الكامنة، استكمالاً للعملية التي أطلقها إجهاز المسيحية على الأرواحية الوثنية، أتاح الإصلاح فرصاً أفضل لمراجعته الجذرية في ضوء العلم الحديث. ثم أصبحت الطريق ممهدة لاعتماد نظرة متزايدة الطبيعية إلى الكون (الكوزموس)، بالتحرك أولاً إلى خالق الألوهية العقلانية البعيد، ووصولاً، أخيراً، إلى قيام اللاأدرية العلمانية باستئصال كل حقيقة ما ورائية. حتى تجديد الإصلاح لإخضاع الطبيعة الإنجيلي لدنيا الإنسان، كما ورد في التكوين ساهم في هذه العملية، إذ شجع إحساس الإنسان بكونه الذات العارفة في مواجهة موضوع الطبيعة، وبكونه مفوضاً من السماء بممارسة سيادة الأخيرة على العالم الطبيعي – اللاروحي إذن. ومع تأكيد عظمة الرب وتميزه نسبة إلى خلقه، جرى أيضاً إبراز عظمة الإنسان وتميزه نسبة إلى باقي الطبيعة. وكان من شأن إخضاع الطبيعة لخدمة الإنسان أن يُعد واجباً دينياً، مكتسباً مع الزمن زخماً علمانياً يخصه بوصفه شعور الإنسان بالقيمة الذاتية والاستقلال، مع مواصلة سلطاته السيادية تناميها على امتداد مسيرة الحقبة الحديثة.

ثمة تأثير إضافي غامض بالمثل للإصلاح في العقل الحديث انطوى على موقف جديد من الحقيقة. في النظرة الكاثوليكية تجلت أعمق الحقائق سماوياً أولاً كما هي واردة في الإنجيل ثم أصبحت أساس النمو المستمر للحقيقة عبر التراث الكنسي – حيث قام كل من أجيال لاهوتيي الكنيسة مستلهماً روح القدس بالعمل على ذلك التراث واجتراح عقيدة مسيحية أعمق. فبمقدار ما نجح ذكاء الإكويني الفاعل في تناول الانطباعات الحسية وتوظيفها لصياغة مفاهيم قابلة للفهم، نجح ذكاء الكنيسة الفاعل في تناول التراث الأساسي وتوظيفه لاجتراح صياغات أكثر نفاذاً للحقيقة الروحية. أما من وجهة النظر البروتستنتية فإن الحقيقة كامنة أخيراً وموضوعياً في كلمة الرب السماوية، ووحدة التزام تلك الحقيقة الثابتة وغير القابلة للتغيير قادر على جلب اليقين اللاهوتي. وحسب هذه النظرة لم يكن تراث كنيسة روما سوى ممارسة طويلة متزايدة التدهور نحو الأسوأ في عملية التشويه الذاتي لتلك الحقيقة الأولية. و«الموضوعية» الكاثوليكية لم تكن سوى ترسيخ مبادئ متوافقة مع المطالب الذاتية للعقل الكاثوليكي، لا مع الحقيقة الخارجية بالغة القدسية للكلمة.

والعقل الكاثوليكي كان قد أصبح شديد التشوش والتشوه، جرّاء استيعابه اللاهوتي للفلسفة اليونانية، وهي منظومة فكرية غريبة جذرياً عن الحقيقة الإنجيلية.

وهكذا فإن مبادرة العقيدة البروتستنتية إلى استعادة كلمة الرب غير القابلة للتغيير في الإنجيل، تمخضت عن رعاية تشديد جديد على الحاجة إلى اكتشاف حقيقة موضوعية محايدة، بعيدة عن أهواء التراث وتشويهاته في العقل الحديث الناشئ. وقد دعمت بذلك نمو عقلية علمية نقدية. ومثل هذه الحماسة للحقيقة المبرأة من المصلحة دأبت على إغناء العقل البروتستنتي، والعقل الحديث عموماً، ومن ثم على صعيد مجابهة عقائد متجذرة بجرأة، إخضاع سائر المعتقدات لنقد جديد واختبار مباشر، مواجهة الواقع الموضوعي دون وساطة أي تصورات تقليدية مسبقة أو مرجعيات راسخة. إلا أن الكلمة نفسها كان من شأنها أن تصبح، مع مرور الزمن، خاضعة لتلك الروح النقدية الجديدة، فتكون العلمانية هي المنتصرة.

حقاً، كان من شأن أساس مناشدة الإصلاحيين للحقيقة الموضوعية بالذات أن يتمخض عن انهيارها الجدلي. فتشديد لوثر على المعنى الحرفي للكتاب المقدس بوصفه الأساس الموثوق الوحيد لمعرفة خلق الرب كان من شأنه أن يثير أمام العقل الحديث توتراً مستحيلاً مع تصديه للتجليات اللاإنجيلية بامتياز التي سرعان ما كانت العلوم العلمانية ستبادر إلى ترسيخها. ثمة حقيقتان متناقضتان بوضوح -أو أقله غير متطابقتين- كان لا بد من الحفاظ عليهما معاً وفي وقت واحد، حقيقة دينية وأخرى علمية. كان لا بد لإنجيل الأصوليين من زيادة سرعة التصدع المتطور فيما بين الإيمان والعقل كما عاشه العقل الغربي وهو يسعى إلى احتواء العلم واستيعابه. صحيح أن الإيمان المسيحي كان عميق الجذور ما جعل نبذه الكامل أمراً بالغ الصعوبة، غير أن الاكتشافات العلمية لم تكن، هي الأخرى، سهلة الإنكار. ومع مرور الزمن كانت كفة الأخيرة -الاكتشافات العلمية- أكثر رجحاناً بما لا يقاس مع نظيرتها العائدة للأولى -الإيمان المسيحي- من حيث الأهمية الفكرية - النظرية والعملية على حدٍّ سواء. وفي أثناء عملية التحول والرجحان تلك كان «إيمان» الغرب سيتعرض هو نفسه لعملية تحول وإعادة تحالف مع الطرف المنتصر. وعلى المدى الطويل، كان من شأن إعادة

تأسيس لوثر الحماسية لتديُّن قائم على أساس الكتاب المقدس أن يساهم في مضاعفة زخم نقيضه العلماني.

انطوى الإصلاح (الديني) على تأثير آخر في العقل الحديث كان مناقضاً للأصولية (الأرثوذكسية) المسيحية. فدعوة لوثر إلى أولوية استجابة الفرد الدينية كان من شأنها أن تفضي تدريجياً وعلى نحوٍ محتوم إلى إحساس العقل الحديث بباطنية الحقيقة الدينية، بفردانية الحقيقة الأخيرة، وبالدور الطاغي الذي تضطلع به الذات الشخصية في تحديد الحقيقة وحسمها. ومع مرور الوقت، بات مبدأ التبرير البروتستنتي عبر إيمان الفرد بالمسيح يبدو أكثر تأكيداً لإيمان الفرد منه للمسيح - لأهمية الأفكار الشخصية، مثلاً، بدلاً من صلاحيتها الخارجية. تزايدت صيرورة الذات معيار الأشياء، ذاتية التحديد وذاتية التشريع والشرعنة. تزايدت صيرورة الحقيقة حقيقة كما تعيشها الذات وتختبرها. وهكذا فإن الطريق التي دشنها لوثر كانت ستعبر ربوع نزعة التقوى والورع إلى فلسفة النقد الكانطية والمثالية الفلسفية الرومنطيقية وصولاً، آخر المطاف، إلى الذرائعية (البراغماتية) الفلسفية والوجودية أواخر الحقبة الحديثة.

***

كانت حركة الإصلاح (الديني) تتعلمن أيضاً في إعادة استنفار الولاءات الشخصية. من قبل، كانت كنيسة روما الكاثوليكية قد حافظت على ولاء جُل الأوروبيين العام، وإن السجالي أحياناً. أما حركة الإصلاح (الديني) فقد نجحت لأسباب تعود بأكثريتها إلى أنها تزامنت مع الصعود القوي للنزعة القومية العلمانية وروح العصيان الألمانية المعادية للبابوية والأمبراطورية الرومانية المقدسة، ولاسيما ضد محاولات الأخيرة الرامية إلى فرض سلطتها على أوروبا كلها. مع الإصلاح (الديني) تعرض الطموح والحلم الكونيين بالأمبراطورية الكاثوليكية، أخيراً، للهزيمة. أما التمكين الناتج لسلسلة من الأمم والدول المختلفة المنفصلة في أوروبا فقد حل الآن محل المثل الأعلى القديم المتمثل بوحدة العالم المسيحي الغربي، وجاء النظام الجديد مطبوعاً بقدرٍ بالغ العدوانية والشراسة من التنافس. لم تعد ثمة أي سلطة أعلى، دولية أو روحية،

تكـون سائر الدول المنفردة مسؤولة أمامها. يضاف إلى ذلك أن جملة اللغات القومية الخاصــة، وقد دفعتهــا آداب النهضة خطوة إلى الأمام، زادت قـوة مقارنة باللاتينية التــي كانت مـن قبل اللغة الكونية الشاملة لسائر المتعلمـين، ما فرض ترجمات عامية محلية جديدة للإنجيـل، وترجمتي لوثر ولجنة الملك جيمس إلى الألمانية والإنجليزية في الطليعــة. ما لبثت الدولــة العلمانية المنفردة أن أصبحت الوحدة الأساسية للسلطة الثقافيــة، جنباً إلى جنــب مع نظيرتها السياسية. كانت اللحمــة الكاثوليكية الجامعة لأوروبا قد تفككت.

ومما لم يكـن أقل أهمية تلك التأثيرات الإصلاحية المعقـدة في الآليات السياسية - الدينية، داخل الفرد كما في قلب الدولة على حدٍّ سواء. فمع مبادرة حكام علمانيين إلى تحديـد أديـان مناطقهـم وبلدانهـم راح الإصــلاح (الديني) دونمــا قصد ينقل السلطــة من الكنيســة إلى الدولة، تماماً كما نقلتها من الخوري إلى العامي - العادي. ولأن عـدداً كبـيراً من الملـوك الرئيسين اختــاروا أن يبقوا كاثوليكاً، فـإن محاولاتهم المتواصلة لمركـزة السلطة السياسية وجعلها مطلقة دفعـت البروتستنت إلى التحالف مع الهيئــات المقاومة - النبلاء، رجال الدين، الجامعــات، الأقاليم، المدن - الساعية إلى الحفاظ على، حرياتها المنفصلة أو زيادتها. ذلك هوَ السبب الكامن وراء ارتباط القضية البروتستنتية بقضية الحريــة السياسية. فالشعور الإصلاحي الجديد القائم علــى المسؤوليــة الذاتية الدينيــة الشخصيــة ورهبنة جميــع المؤمنــين أدى أيضاً إلى حفز تنامــي الليبرالية السياسية والحقوق الفرديــة. وفي الوقت نفسه، تمخض تمزق أوروبا علــى الصعيد السياسي، بالضرورة، عن إعلاء شــأن مستوى جديد من التنوع الفكري والديني. ومن رحم جميع هذه العوامل خرجت سلسلة متلاحقة الحلقات من النتائج السياسية والاجتماعية ذات التأثير العلماني المتزايد: أولاً كان تأسيس كنائس منفصلــة متماهيــة مع الدول، ثم جاء فصــل الكنيسة عن الدولــة، التسامح الديني، وهيمنة المجتمع العلماني الكاملة أخيراً. ومن رحم تديُّن الإصلاح الدوغمائي المتزايد عــداء لليبراليــة ما لبثت، مع الزمــن، أن خرجت ليبرالية العصــر الحديث التعددية القائمة على التسامح.

كانت للإصلاح (الديني) آثار أخرى غير متوقعة ومتناقضة دافعة باتجاه العلمنة. وعلى الرغم من خفض الإصلاحيين الأوغسطينيي لمرتبة قوة الإنسان الروحية المتجذرة، فإنهم كانوا أيضاً قد أضفوا على الحياة الإنسانية في هذا العالم أهمية جديدة في السياق المسيحي للأمور. وحين أقدم لوثر على استئصال التقسيم التراتبي التقليدي بين الرهبان والعامة، وقرر في تحدٍّ صارخ للقانون الكاثوليكي، أن يتزوج راهبة سابقة ويصبح أباً لأسرة، أسبغ على جملة فاعليات وعلاقات الحياة العادية معنى دينياً لم يسبق له أن حظي بأي تأكيد من جانب الكنيسة الكاثوليكية. حل الزواج المقدس محل العفة مثلاً مسيحياً أعلى. باتت الحياةُ البيتية، تنشئةُ الأطفال، الأعمالُ اليدوية الدنيوية، وجملةُ الوظائف ذات العلاقة بالوجود اليومي أكثر بروزاً بوصفها ميادين ذات أهمية تساعد الروح على النمو عمقاً واتساعاً. بات العمل المهني على اختلاف اختصاصاته المتنوعة رسالة مقدسة، مثله مثل الرهبنة وحدها في العصور الوسطى. وبرأي كالفن، كان لا بد لأي مهنة دنيوية يتولاها مسيحي من أن تتم بحميّة روحية وأخلاقية من أجل تحقيق ملكوت الرب على الأرض. كان لا بد من عدّ العالم لا تعبيراً حتمياً عن مشيئة الرب، يتم التسليم السلبي به بإذعان وورع، بل على أنه الميدان الذي كان واجب الإنسان الديني الملح فيه هو الامتثال لإرادة الرب عبر مساءلة كل جانب من جوانب الحياة، كل هيكل من الهياكل الاجتماعية والثقافية، وتغييره وصولاً إلى الإسهام في تحقيق الكومنولث المسيحي.

ومع ذلك فإن هذا التمجيد الديني لما هو علماني كان سيتعين عليه أن يكتسب طابعاً مستقلاً ذاتياً، بعيداً عن الدين. ما لبث الزواج، مثلاً، بعد أن تحرر من تحكم الكنيسة بوصفه سراً مقدساً كاثوليكياً وبات خاضعاً لتنظيم القانون المدني، ما لبث، مع الزمن، أن أصبح عقداً علمانياً من حيث الجوهر، عقداً يتم إبرامه وفسخه بقدر أكبر من اليسر، أمراً خاضعاً لفقدان طابعه الطقسي بقدرٍ أكبر من السهولة. وعلى مدى اجتماعي أوسع أسهمت الدعوة البروتستنتية إلى أخذ هذا العالم بقدرٍ أكبر من الجدية، وإلى إعادة النظر في المجتمع وتبني التغيير في التغلب على العداء الديني التقليدي لكل من هذا العالم والتغيير على حدٍّ سواء، وصولاً إلى إكساب النفس الحديثة الجنينية التكريس الديني وإعادة البناء الداخلية اللذين كانت بحاجة إليهما

لدفـع عجلـة التقدم الحديثـة والليبرالية في العديـد من المجالات، مـن السياسة إلى العلـوم. غير أن هذا الاندفاع القوي على صعيـد التأثير في العالم ما لبث، مع الزمن، أن أصبـح مستقلاً، ليس فقط متحرراً من قبضة محركه الديني الأصلي، بل ومنقلباً، آخـر المطاف، ضـد القلعة الدينية بوصفها صيغة أخرى، وصيغـة استثنائية الرسوخ، من صيغ الاضطهاد والظلم التي لا بد من إلحاق الهزيمة بها.

ثمـة نتائج اجتماعية مهمـة للإصلاح (الدينـي) باتت واضحة أيضـاً في علاقته المعقدة بالتطور الاقتصادي لجملة أمم أوروبا الشمالية. فتشديد المذهب البروتستنتي علـى الانضباط الأخلاقي والكرامة المقدسـة لعمل الإنسان في العالم تزاوجا بنوع من الخصوصيـة في الإيمـان الكالفني بالقَـدَر المكتوب سلفاً، بما يمكّـن المسيحي الكادح (والقلـق)، المحروم مـن ملاذ التسويغ الطقسـي لدى الكاثوليكي، مـن الاهتداء إلى دلائـل تشير إلى أنـه من بين النخبة إذا ما استطاع بنجاح وبـلا هوادة أن يلزم نفسه بالعمل الانضباطي وبرسالته الدنيوية. كثيراً ما عُدت الإنتاجية المادية إحدى ثمار هذا المسعى الذي يُقْدِم دون تردد، بالتضافر مع المطالبة (البيوريتانية) الطهرية بالعزوف الزاهد عن المتعة الأنانية والتبذير الطائش، على خدمة قضية تراكم رأس المال.

وفيمـا كان السعي إلى النجاح يُعد، تقليدياً، تهديداً مباشـراً للحياة الدينية، فإن الطرفين، السعي إلى النجاح التجاري من ناحية والحياة الدينية من الناحية المقابلة، مـا لبثا أن باتا يُعـدان ويجري التسليم بأنهما متبادلا النفع. أحياناً وعلى نحوٍ انتقائي أقدمـت العقيدة نفسهـا على التحول أو التشدد تبعاً للمـزاج الاجتماعي والاقتصادي السائـد. ففي غضون بضعة أجيال، كانت أخلاق العمل البروتستنتية، جنباً إلى جنب مـع الانبثاق المتواصل لنزعة فردية مقتحمـة وحركية، قد اضطلعت بـدور رئيس في تشجيـع نمو طبقـة وسطى مزدهرة اقتصاديـاً مرتبطة بصعود النظـام الرأسمالي. وهـذه الأخـيرة -الطبقـة الوسطـى-، هي الدائبـة على التطـور سلفـاً في دول المدن الإيطاليـة النهضويـة، حظيت بالمزيد مـن الدفع من عدد كبير مـن العوامل الأخرى - تراكم الثروة المتدفقة من العالم الجديد، التوغل في أسواق جديدة، الكتل السكانية

المتنامية، وسلسلة من التطورات الجديدة على صعيد التنظيمات والتكنولوجيات الصناعية. ومع الزمن، كان جزء كبير من التوجهات الروحية الأصلية للانضباط البروتستنتي قد أصبح متركزاً على هواجس أكثر علمانية، كما على المكافآت المادية المحققة نتيجة إنتاجية هذا الانضباط. باتت الحماسة الدينية، إذاً، في خدمة الحيوية الاقتصادية، التي صارت مندفعة ذاتياً.

أما الإصلاح (الديني) المضاد فلم يتخلف، بدوره، وبالمثل، عن تحقيق تطورات غير متوقعة في اتجاه معاكس لما هو مقصود. فحملة الكنيسة الكاثوليكية الصليبية الرامية إلى إصلاح الذات والتصدي لانتشار البروتستنتية، أخذت أشكالاً كثيرة، من إحياء محاكم التفتيش إلى الإصلاحات العملية والكتابات الصوفية ليوحنا الصليبي وتيريز الآفيلية. إلا أن الإصلاح (الديني) المضاد بقي في المقام الأول تحت قيادة طائفة اليسوعيين، وهي طائفة كاثوليكية احترفت الولاء الكفاحي للبابا واجتذبت أعداداً ذات شأن من ذوي الإرادات القوية والخلفيات الفكرية المتطورة. ومن جملة نشاطات هؤلاء المختلفة في العالم العلماني الهادفة إلى أداء رسالتهم الكاثوليكية، تلك الرسالة المتراوحة بين العمل التبشيري البطولي فيما وراء البحار وتوجيه الانتقادات المتواصلة مع تدبير الدسائس السياسية البيزنطية في البلاطات الأوروبية، تولى اليسوعيون مسؤولية تعليم النشئ الجديد، ولاسيما أبناء الطبقة الحاكمة، لإيجاد نخبة كاثوليكية جديدة. سرعان ما أصبح اليسوعيون المعلمين والأساتذة الأكثر شهرة في القارة الأوروبية. غير أن إستراتيجيتهم بقيت، على أي حال، منطوية ليس فقط على تلقين الإيمان واللاهوت المسيحيين، بل ومجمل البرنامج الإنساني (برنامج العلوم الإنسانية وسائر الآداب والفنون) المستمد من النهضة والحقبة الكلاسيكية – الآثار الأدبية اللاتينية واليونانية، البلاغة والخطابة، المنطق والميتافيزيقا، الأخلاق، العلوم والرياضيات، الموسيقى، وصولاً حتى إلى فنون التمثيل والمبارزة اللائقة بالنبلاء – جميعاً في خدمة تطوير «جندي مسيحي» مثقف: إنسان مسيحي منضبط أخلاقياً، مثقف ليبرالياً، وذكي نقدياً قادر على تفنيد الهرطقات البروتستنتية وإعلاء شأن

تراث التعليم الكاثوليكي الغربي العظيم.

مئات المؤسسات التعليمية شيدت من قبل اليسوعيين على طول أوروبا وعرضها، ثم ما لبثت أن تكررت بسرعة على أيدي قادة بروتستنت متنبهين إلى ضرورة تعليم المؤمنين. وبهذه الطريقة تمت إدامة تراث العلوم الإنسانية الكلاسيكية المستند إلى المؤسسة التربوية الإغريقية المعروفة باسم (البايديا) على نطاق واسع خلال القرنين التاليين، موفراً للطبقة المتعلمة المتنامية من الأوروبيين مرجعية جديدة للوحدة الثقافية لحظة تعرض المرجعية القديمة، المسيحية، للتمزق، بالذات. غير أن النزوع غير الأرثوذكسي الشديد إلى التعددية الفكرية، الشك، بل وحتى الثورة كان لا بد من أن ينشأ لدى المتعلمين الأوروبيين نتيجة لمثل هذا البرنامج الليبرالي القائم على تعريض الطلاب لعدد كبير من وجهات النظر المصاغة ببلاغة وفصاحة، الوثنية منها والمسيحية، وعلى الغرس المنهجي المنظم للعقلانية النقدية. لا غرابة، إذاً، أن غاليليو وديكارت، فولتير وديدرو، تخرجوا جميعاً في مدارس يسوعية.

هنا بالذات كان التأثير الأخير والأكثر حسماً في علمنته لحركة الإصلاح (الديني). فمع تمرد لوثر انشطر الصرح في القرون الوسطى للمسيحية إلى نصفين، ثم إلى أجزاء كثيرة، وصولاً آخر الأمر إلى تدمير الذات مع انخراط فرق جديدة في معارك التقاتل عبر أوروبا في بحر من الغضب المنفلت. كانت الفوضى الناجمة عن ذلك في حياة أوروبا الفكرية والثقافية خطيرة. راحت الحروب الدينية تعكس نزاعات عنيفة بين طوائف دينية متكاثرة باطراد حول تصور أي منها للحقيقة المطلقة كان سيسود. باتت الحاجة إلى رؤية مفسِّرة وموحِّدة مؤهلة للتعالي على الصراعات الدينية المستعصية على الحل ملحة وواضحة على نطاق واسع. تلك هي حالة الاضطراب الميتافيزيقي الحاد التي تمخضت عن اندلاع الثورة العلمية، تطورها، وصولاً، آخر المطاف، إلى تسجيل انتصارها في العقل الغربي.

الثـورة العلميـة

كوبرنيـك

كانـت الثورة العلمية التعبير الأخير عن النهضـة من ناحية وإسهامها الحاسم في النظـرة العالمية الحديثة من ناحية ثانية في الوقت نفسه. وكوبرنيك المولود في بولونيا والمتعلم في إيطاليا عاش ذروة النهضة. ومع أنه كان مقدراً لها أن تصبح مبدأ الوجود الـذي لا يحتمل الجدل للنفس الحديثة، فـإن العقيدة المركزية لرؤياه بقيت غير قابلة للتصـور بالنسبة إلى أكثرية الأوروبيين خلال حياتـه. أكثر من أي عامل منفرد آخر، كانـت الرؤية الكوبرنيكية هي التي استفزت ورمـزت إلى القطيعة الأساسية العاصفة مع الكون القديم والوسيط وصولاً إلى نظيره في الحقبة الحديثة.

كان كوبرنيك عاكفاً على البحث عن حل جديد لمشكلة الكواكب القديمة قِدَم الزمن: مشكلة تفسير الحركات الكوكبية الشاذة أو الضالة بوضوح عن طريق معادلة رياضية بسيطـة، واضحة، رشيقة. ولنا أن نستذكـر أن الحلول المقترحة من بطليموس وجميع مـن جاؤوا بعده، وهي حلول مستندة إلى كون أرسطوطاليسي مركزي - أرضي، كانت قـد تطلبت استخدام أعداد متزايدة باطراد من الأدوات الرياضية - النواقل، أفلاك كـبرى وصغرى، دوائر أحادية المركز، دوائر مختلفة المراكز - سعياً إلى إضفاء معنى علـى المواقـع المرصودة مع الحفاظ علـى قاعدة الحركة الدائريـة المنتظمة القديمة. وحـين كانت حركة أحـد الكواكب لا تبدو سائرة في دائرة كاملـة، كانت دائرة أخرى، أصغـر تضاف، يدور حولها الكوكب افتراضياً مـع استمراره في الدوران حول الدائرة الأكبر. ثمة اختلافات إضافية حُلت عن طريق جمع الدوائر، إبدال مراكزها، إضافة مركـز آخر تكون الحركة منه منتظمة، وهكذا. وكل عالم فلك جديد كان، في مواجهة شـواذ جديـدة متناقضة مـع المخطط الأساسـي، يحاول حل هذه الشـواذ عن طريق إضافة المزيد من التحسينات - فلك صغير آخر هنا، دائرة مختلفة المركز هناك.

ومـع مجيء عصر النهضـة كانت الإستراتيجية البطليموسيـة قد أنجبت، بتعبير كوبرنيـك «غـولاً» - تصوراً بعيداً عـن الرشاقة مثقلاً على نحوٍ مفـرط بقي، بالرغم مـن جميع الإضافات التصويبيـة الآنية المعقدة، عاجزاً عن تفسـير، أو التنبؤ بمواقع الكواكـب المرصـودة بدقـة موثوقـة. لم يعـد الاقتصـاد المفهومي الأصلـي للأنموذج

البطليموسـي موجـوداً. يضـاف إلى ذلك أن علمـاء فلك يونانيين، عـرب، وأوروبيين مختلفـين استخدموا مناهج ومبادئ متباينـة، تركيبات متنوعة من الأفلاك، الدوائر مختلفة المراكز، أدوات التعديل والموازنة، حتى أصبحنا بصدد حشد باعث على الإرباك مـن النُّظُـم المستندة إلى بطليموس. بات علم الفلك، بافتقـاره إلى أي تناغم نظري، مثقـلاً بعـدم اليقين. يضاف إلى ذلـك أن تراكم ملاحظات العديد مـن القرون منذ زمن بطليموس كانت قد كشفت عن انحرافات أكثر وأسوأ عن النبوءات البطليموسية، حتـى بـدا الكوبرنيك أن هناك استحالة متزايدة لتمخض أي تعديل جديد على ذلك النظـام عن أي جدوى. إن الحفاظ المستمر على الفرضيات القديمة كان يقطع طريق الاحتسـاب الدقيق لحركات الأجرام السماويـة الفعلية على علماء الفلك. وهكذا فإن كوبرنيك توصل إلى استنتاج يقول بوجوب أن يكون علم الفلك الكلاسيكي مشتملاً، أو حتى قائماً على أساس خطأ جوهري ما.

كانـت أوروبا النهضة بحاجة ماسة إلى تقويم (روزنامـة) أفضل، والكنيسة التي كان هذا التقويم ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إليها في سلسلة من القضايا الإداريـة والشعائريـة أو الطقسية، تولـت إصلاحه. ومثل هذا الإصـلاح كان متوقفاً علـى الدقة الفلكية. ولـدى سؤاله عن المشكلة من قبل البابا، رد كوبرنيك مؤكداً على أن الوضـع المرتبـك القائم لعلم الفلك هو الذي يحـول دون أي إصلاح فاعل مباشر. وبراعة كوبرنيك الفنية بوصفه عالم فلك وأستاذ رياضيات أهّله للتعرف على مواطن الخلـل في الكوزمولوجيـا المعتمـدة. غير أن هـذا وحده لم يكن ليجـبره على اجتراح نظـام جديد. أي عالم فلك آخـر على مستوى موازٍ من الكفاءة كان من شأنه أن يرى مشكلـة الكواكب معضلة غـير قابلة كلياً للحل، شديدة التعقيـد وأكثر استعصاء من أن يحيـط به أي نظام رياضي. لعل انخراط كوبرنيك في المناخات الفكرية والثقافية الأفلاطونية الجديدة النهضوية - وتحديداً اعتناقه للقناعة الفيثاغورسية القائلة: إن الطبيعة قابلة للفهم من منطلقات رياضية بسيطة متناغمة ذات مواصفات سرمدية، متعالية - هو العامل الأول والأهم الذي حفزه وقاده نحو التجديد. فالخالق السماوي، صاحـب الأعمال الخيرة والمنتظمـة في جميع الأمكنة، يتعذر عليـه أن يكون منحرفاً وشاذاً مع السماوات بالذات.

مستثـاراً بمثل هذه الاعتبارات، عكف كوبرنيك بدأب على مراجعة جميع الكتابات العلمية القديمة التي استطاع تحصيلها، والتي كانت بأكثريتها قد باتت متوفرة حديثاً في ظل حركة إحياء الإنسانيات وانتقال المخطوطات الإغريقية من القسطنطينية إلى الغــرب. وجد كوبرنيك أن عــدداً غير قليل من الفلاسفة اليونانيين، ولاسيما من ذوي الخلفيات الفيثاغورسية والأفلاطونية، كانوا قد طرحوا فكرة أرض متحركة، بالرغم مــن أن أياً منهم لم يكن قد طور الفرضية لإيصالها إلى خواتيمها الفلكية والرياضية الناجزة. ومن ثم فإن التصور الأرسطوطاليسي القائم على القول بمركزية الأرض لم يكن الحُكْـمَ الوحيد لدى المرجعيــات الإغريقية المحترمة. متسلحــاً بإحساس علاقة القربــى هذه مع تراث قديم، ومستلهماً تصــور الإجلال الأفلاطوني الجديد للشمس، وحاصلاً على المزيد من الدعم من التقويمات النقدية للفيزياء الأرسطوطاليسية لدى مدرسيي الجامعة، أقدم كوبرنيك على صياغة فرضية تقول بمركزية الشمس مع أرض كوكبية وتمكّن، رياضياً، من فكفكة جميع الملابسات وحلها.

علــى الرغم مــن عبثية الابتــكار الظاهرية، فـإن تطبيقه ما لبــث أن تمخض عن نظام ظن كوبرنيك أنه أفضل نوعياً من نظيره البطليموسي. سرعان ما نجح أنموذج المركزيــة الشمسية في تفســير الحركة اليومية الظاهرة للسمــاوات والحركة الحولية للشمــس على أنهمــا ناجمتان عن الــدوران اليومــي للأرض حول محورهــا ودورانها السنــوي حول الشمس المركزية. بات مظهر الشمس والنجوم المتحركة قابلاً للإدراك علــى أنــه ناجم على نحــو خادع عن حــركات الأرض ذاتهــا. ومن ثم فـإن الحركات السماويــة العظمــى ليســت، إذاً، إلا انعكاساً لحركة الأرض بالاتجــاه المعاكس. وعلى الاعتراض التقليدي القائل بأن من شأن أي أرض متحركة أن تكون معطِّلة لذاتها ولما فوقها من أشياء، رد كوبرنيك مؤكداً أن نظرية المركزية الشمسية تفرض، بالضرورة، حركــة بالغة السرعة من جانــب السماوات الأكبر على نحوٍ هائل، حركة من شأنها أن تتمخض، افتراضياً عن مستوى أسوأ من التعطيل.

عــدد كبير مــن المشكلات الخاصة التي طالمــا كان الــتراث البطليموسي قد ابتُلي بهــا بدت أيسر حلاً بنظام قائم على مركزيــة الشمس. فالحركات الأمامية والخلفية

البادية للكواكب نسبة إلى النجوم الثابتة، ومستويات ألفها متباينة، التي دأب علماء الفلك على استخدام عدد كبير من الحيل الرياضية لتفسيرها، باتت الآن قابلة للفهم بقدرٍ أكبر من السهولة نتيجة رؤية تلك الكواكب من أرض متحركة - ما كان من شأنه أن ينتج المظاهر الراجعة دون الاستخدام الافتراضي لأفلاك تدويرية رئيسة. كان من شأن أرض متحركة أن تؤدي آلياً إلى جعل المدارات الكوكبية المنتظمة حول الشمس تبدو للراصد الأرضي حركات غير منتظمة حول الأرض. كذلك لن تعود أدوات التعديل والموازنة ضرورية، وهي حيلة بطليموسية رآها كوبرنيك مرفوضة تماماً من منطلقات جمالية، لأنها تنتهك قانون الحركة الدائرية المنتظمة. جاء ترتيب كوبرنيك الجديد للكواكب خارجياً، بدءاً من الشمس -عطارد، الزهرة، الأرض والقمر، المريخ، المشتري، وزحل- ليحل محل الترتيب التقليدي القائم على مبدأ مركزية الأرض، وليوفر حلاً بسيطاً متسقاً للمشكلة المحلولة خطأً من قبل، مشكلة السبب الكامن وراء ظهور كوكَبَيْ عطارد والزهرة قريبين دائماً من الشمس. وتفسير هذه المشكلات وشبيهاتها أوحى بقوة لكوبرنيك بتفوق نظرية المركزية الشمسية على النظام البطليموسي. جرى إنقاذ المظاهر (وإن على نحوٍ تقريبي مؤقتاً)، وبقدرٍ أكبر من الرشاقة المفهومية. وعلى الرغم من إيحاء الفطنة بالعكس، بله التراث الذي قارب العشرين قرناً من العمر، فإن كوبرنيك بات مقتنعاً بأن الأرض متحركة فعلاً.

وبعد قيامه بتثبيت الصياغة الأولى لأطروحته في مخطوطة قصيرة، مخطوطة كومنتاريولوس، بادر إلى توزيعها على أصدقائه في وقت مبكر يعود إلى عام 1514. وبعد عقدين من الزمن، تم إلقاء محاضرة عن مبادئ نظامه الجديد في روما على مسمع البابا الذي عبر عن موافقته. وعلى الأثر جرى تقديم طلب رسمي لإجازة النشر. ومع ذلك فإن كوبرنيك بقي خلال الجزء الأكبر من حياته عازفاً عن النشر الكامل لفكرته غير الاعتيادية. (لاحقاً اعترف كوبرنيك، في مقدمته للدي ريفوليوسيونيبوس، المهداة للبابا، بامتناعه عن الكشف للملأ عن رؤياه المخترقة لأسرار الطبيعة خشية تعرضها للاحتقار من جانب غير المطلعين - مستحضراً الممارسة الفيثاغورسية القائمة على التكتم الصارم في مثل هذه الأمور). غير أن أصدقاءه ولاسيما تلميذه الأقرب ريتيكوس تغلب على أستاذه فسُمح له أخيراً بأخذ

المخطوطة الكاملة من بولونيا إلى ألمانيا لطباعتها. وفي اليوم الأخير من حياته، في عام 1543، تم جلب نسخة من العمل المنشور إلى كوبرنيك.

غير أن المؤشرات الدالة في أوروبا في ذلك اليوم، بل وحتى خلال عدد غير قليل من العقود اللاحقة، على أن ثورة غير مسبوقة في النظرة الغربية إلى العالم كانت قد بدأت، بدت ضئيلة جداً. فبنظر جل الذين سمعوا بالأمر بدا التصور شديد التناقض مع التجربة اليومية، قوي احتمال الخطأ، إلى درجة جعلته غير جدير بالنقاش الجدي. غير أن المعارضة ما لبثت أن بدأت تتصاعد مع شروع عدد قليل من علماء الفلك المؤهلين في رؤية خطاب كوبرنيك مقنعاً؛ والمضاعفات الدينية للكوزمولوجيا الجديدة هي التي سارعت إلى استثارة الهجمات الأكثر شراسة.

رد الفعل الديني

في البدء لم يأت ذلك الاعتراض من الكنيسة الكاثوليكية. فكوبرنيك كان كاهناً ذا موقع في إحدى الكاتدرائيات الكاثوليكية ومستشاراً محترماً لكنيسة روما. كان ثمة مطران وكاردينال بين أصدقائه المطالبين، بإلحاح، بالنشر. وبعد موته، لم تنأ الجامعات الكاثوليكية بنفسها عن استخدام كتاب **الدي ريفوليوسيونيبوس** في دروس الفلك. يضاف إلى ذلك أن التقويم الغريغوري الجديد الذي اعتمدته الكنيسة استند إلى حسابات مطابقة لنظام كوبرنيك. ومثل هذه المرونة الواضحة لم تكن بعيدة كلياً عما هو مألوف، لأن كاثوليكية روما كانت، على امتداد الجزء الأكبر من العصور الوسطى والنهضة، قد أتاحت هامشاً ذا شأن للتأمل الفكري. وبالفعل فإن هذا الهامش كان أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الانتقاد البروتستنتي للكنيسة. فبرأي البروتستنت، كانت الكنيسة، عبر اتساع صدرها، بل وحتى تشجيعها، لاستكشاف ما لدى الإغريق من فلسفة، علوم، وتفكير علماني، بما في ذلك التفسير المجازي الهليني للكتاب المقدس، قد سمحت بتلويث المسيحية الطاهرة والحقيقة الحَرْفيّة للإنجيل.

إن عداء إصلاحيي البروتستنت هو الذي تصاعد أولاً وبأكبر قدرٍ من العنف، وهو أمر قابل للفهم: ففرضية كوبرنيك جاءت متناقضة مع ما ورد في عدد من فقرات

الكتاب المقدس حول ثبات الأرض ورسوخها، والكتاب المقدس كان مرجع البروتستنتية المطلق الوحيد. ومساءلة الوحي الإنجيلي من قبل العلوم الإنسانية لم تكن أقل وقاحة وعجرفة فكرية من الهلينة والسفسطة التفسيرية اللتين كان الإصلاحيون شديدي الاحتقار لهما في الثقافة الكاثوليكية. لذا فإن البروتستنت كانوا سريعين في التعرف على التهديد الكامن في فلك كوبرنيك، وشجب هذا الخروج على الدين. حتى قبل نشر الدي ريفوليوسيونيبوس، نعت لوثر كوبرنيك بـ «فلكي مغرور» ارتكب حماقة السعي إلى قلب مجمل علم الفلك رأساً على عقب متناقضاً تناقضاً فضائحياً مع الإنجيل المقدس. وسرعان ما بادر إصلاحيون آخرون مثل ميلانشتون وكالفن إلى الالتحاق بركب لوثر، وراح بعضهم يوصي باتخاذ تدابير زجرية متشددة لقمع الهرطقة الشنيعة. ومقتبساً فقرة من سفر الأناشيد تقول «العالم هو الآخر راسخ، ولا يمكن تحريكه»، طرح **كالفن** السؤال الآتي: «ومن سيجرؤ على وضع مرجعية كوبرنيك فوق مرجعية الكتاب المقدس؟» وحين أقدم ريتيكوس على حمل مخطوطة كوبرنيك إلى نورمبرغ لنشرها، أجبره الإصلاحيون باعتراضهم على الذهاب إلى مكان آخر. وحتى في لايبزيغ حيث ترك الكتاب مع البروتستنتي أوسياندر لنشره، أصر الأخير على إضافة تصدير مغفل دون علم كوبرنيك يؤكد أن نظرية المركزية الشمسية لم تكن سوى طريقة احتسابية معقولة ولا يجوز أخذها مأخذ الجد بوصفها رؤية واقعية لقصة السماوات.

ربما نجحت الخدعة في إنقاذ عملية النشر، إلا أن كوبرنيك كان بالغ الجدية في الحقيقة، كما يتضح من أي قراءة متأنية للنص. ومع حلول عصر غاليليو أوائل القرن السابع عشر، أحست الكنيسة الكاثوليكية -مدفوعة بشعور متجدد بالحاجة إلى أصولية (أرثوذكسية) عقدية- بضرورة اتخاذ موقف محدد ضد الفرضية الكوبرنيكية. وكما كان من الممكن بالنسبة إلى الإكويني وقدماء آباء الكنيسة ألا يترددوا في النظر إلى التفسير المجازي لسلسلة الفقرات الإنجيلية المعنية، وعدّه باطلاً وصولاً إلى استئصال التناقض الظاهر مع العلم، كانت الحرفية المتزمتة المتشددة لدى لوثر وأتباعه، قد سارعت إلى تفعيل موقف مشابه في الكنيسة الكاثوليكية. طرفا الصراع باتا راغبين في ضمان ثبات ورسوخ لا يعرف معنى المساومة فيما يخص الوحي الإنجيلي.

يضاف إلى ذلك أن الذنب بالتداعي كان مؤخراً قد ألحق الضرر بسمعة الكوبرنيكية في قضيـة الفيلسوف الأفلاطوني الجديد الصـوفي غيوردانو برونو الذي كان قد دأب علـى نشر صيغة متقدمـة من نظرية المركزية الشمسية كجزء مـن فلسفته الباطنية، ولكـن محاكم التفتيش لاحقته فيما بعد وحكمت عليه بالإعدام جراء هرطقته. فآراؤه المعلنـة حول وجوب اتباع الإنجيل لتعاليمه الأخلاقيـة لا من أجل ما في من علم فلك، وحـول وجوب تعايش سائر الأديـان والفلسفات في ظل التسامـح والتفاهم، لم تلق إلا القليـل من الحماسة لدى أربـاب التفتيش. وفي الأجواء المحمومة للإصلاح (الديني) المضاد، لم تكن مثل هذه الآراء محبذة في أفضل الأحوال، وفي حالة برونو الذي كانت شخصيتـه مشاكسة وشاذة مثلما كانت أفكار بعيـدة عن الرشاد (غير أرثوذكسية)، كانـت فضائحيـة. من المؤكـد أن كون الإنسان نفسـه صاحـب الآراء الهرطقية بشأن الثالـوث وقضايـا لاهوتية حيوية أخرى عاكفاً في الوقت نفسـه على التبشير بالنظرية الكوبرنيكيـة لم يحمل أي فأل خير. وبعد إعـدام برونو حرقاً بالنار في 1600 (وإن لم يكن ذلـك بسبب تعاليمه القائلة بمركزية الشمس)، راحـت الكوبرنيكية تبدو نظرية أشـد خطراً -بالنسبة إلى كل من المرجعيـات الدينية وأساتذة الفلك- الفلاسفة، كل لأسبابه المختلفة.

ومـع ذلك فإن النظرية الجديدة لم تكتـف بالتناقض مع الإنجيل، بل بات واضحاً أن الكوبرنيكيـة خطـر أساسي على مجمل الإطار المسيحـي للكوزمولوجيا، اللاهوت، والأخـلاق. فمنذ قيام المدرسيين ودانتي باحتضان العلـوم الإغريقية وإغنائها بمعانٍ دينية، كانت النظرة المسيحية إلى العالم قد أصبحت وثيقة الارتباط، على نحوٍ يتعذر فصلـه، بكَوْن أرسطوطاليسـي - بطليموسي قائم على مركزية الأرض. أما الثنائية الجوهرية بين العالمين السماوي والأرضي؛ التركيبة العظيمة للسماء (الجنة)، الجحيم (جهنم)، والمطهر (الحاجز بينهمـا)، الكُرات الكوكبية الدائرة مع جيوش ملائكية، وعرش الرب السماوي فوق الجميـع؛ وملحمة الحياة الإنسانية المتمركزة محورياً بين السماوات الروحية والأرض المادية - فقد كانت، جميعاً، مرشحة للمساءلة أو التدمير الكامـل من جانب النظرية الجديدة. حتى بإخراج البنية الفوقية في القرون الوسطى

المعقـدة من الحساب، باتت المبادئ الأكثر أساسيـة للديانة المسيحية عُرْضة للدحض جـراء التجديـد الفلكي. إذا كانت الأرضـ متحركة حقاً، فإنها لم تعـد قابلة لتشكيل البؤرة المركزية **للكَوْن (الكوزموس)**. باتت الفرادة والأهمية المطلقتين لتدخل المسيح في التاريخ الإنساني متطلّبتين، على ما يبدو، فرادة وأهمية مناظرتين للأرض. فمعنى الافتداء بالذات، وهو الحدث المركزي لا في تاريخ الإنسان وحسب بل وفي تاريخ الكون، بدا مطروحاً للنقاش. بدا اعتناق الكوبرنيكية موازياً للإلحاد. وبنظر مستشاري البابا شـكل كتاب حوار حـول نظامين عالميين رئيسين **لغاليليو**، وهـو المرحب به بحرارة في طـول أوروبا وعرضها، تهديداً منطوياً على تأثيرات أسوأ «من لوثر وكالفن مجتمعين» في العقول المسيحية.

مع وصول الديـن والعلم إلى هذا المستوى من التناقض الواضح -وهو علم بدائي، مجـرد نظرية جديدة- لم يكن ثمة أي شك لدى سلطـات الكنيسة حول النظام الذي كان سينتصـر. منتبهة إلى جملة المضاعفـات اللاهوتية العويصة للفلك الكوبرنيكي، ومبتليـة بقـدرٍ إضافي من الجمـود الدوغمائي جراء عقود من الصـراع مع الإصلاح (الدينـي) والهرطقة، بادرت الكنيسة الكاثوليكية إلى تجميع واستنفار قواها القمعية الكبيرة وأصرت على شجب وإدانة فرضية مركزية الشمس بعبارات شديدة الوضوح: تم إدراج كتابـي الـدي ريفوليوسيونيبوسـ والحـوار في قائمة الكتـب الممنوعة؛ قامت محاكـم التفتيشـ باستجواب غاليلـيو، إجباره علـى التراجع، ووضعه تحـت الإقامة الجبريـة؛ كوبرنيكيون كاثوليـك كبار طُردوا مـن وظائفهم وحُرموا؛ سائـر التعاليم والكتابات المؤيدة لفكرة حركة الأرض تم حظرها. مع النظرية الكوبرنيكية كان التوتر الذي طال أمده بين العقل والإيمان في العقيدة الكاثوليكية قد تفجر أخيراً.

كبلر

غـير أن الانتصـار العلمـي للكوبرنيكيـة كان باديـاً للعيان لحظة تعرضـ غاليليو للإجبـار على الارتـداد، إذ سرعان ما كانت المحاولات الراميـة إلى قمعها من جانب المؤسسـات الدينية، الكاثوليكية منها والبروتستنتية، ستبدأ بالانقلاب عليها والتحول

ضدهـا. إلا أن ذلـك الانتصار لم يبد، في السنـوات الأولى من عمر مركزية الشمس، مؤكـداً. ففكرة أرض متحركة كانت عموماً تقابـل، إذا ما لوحظت أساساً، بالسخرية لـدى معاصري كوبرنيك كما على امتداد القـرن السادس عشر كله. يضاف إلى ذلك أن مؤلّف دي ريفوليوسيونيبوس كان على درجة من الغموض (ربما المقصود) وشديد التطلـب لمستويات عالية من المهارة التقنية الرياضية ما أبقاه عصياً على فهم الكثير حتى من علماء الفلك، وأبقى فرضيته المركزية مرفوضة لدى الأكثرية الساحقة. غير أن هـؤلاء وأولئك مـن العاجزين عن الفهـم والرافضين للفرضيـة لم يكونوا قادرين علـى تجاهـل مدى ما تحلى به العمل مـن إتقان، بل وسرعان ما بـدأ يُشار إلى مؤلّفه بوصفه «بطليموساً ثانياً». خلال العقود الآتية، راحت أعداد متزايدة من علماء الفلك والمنجمـين ترى خرائط كوبرنيك ومخططاته واحتساباتـه مفيدة، بل وضرورية. ثمة جـداول فلكية جديـدة مستندة إلى عمليات رصد أحدث نُشـرت مستخدمة مناهجه، ونظـراً لأن هذه الجداول كانت متفوقة تفوقاً ظاهراً على نظيرتها القديمة فإن الفلك الكوبرنيكي قطع أشواطاً إضافية. غير أن مشكلات نظرية كبيرة ظلت تنتظر حلولاً.

غـير أن كوبرنيـك كان ثورياً بقـي محافظاً على جملة مـن الافتراضات التقليدية المعيقـة لنجاح فرضيته المباشر. وعلـى نحوٍ خاص بقي مؤمنـاً بالفكرة البطليموسية القائلـة: إن على الكواكب أن تتحرك حركة دائريـة منتظمة، ما اضطر نظامه أخيراً لاعتماد ما لا يقل من التعقيد عن نظام بطليموس. ولجعل نظريته مواكبة للملاحظات، كان كوبرنيك لا يزال بحاجة إلى سلسلة من الأفلاك والشوارد الثانوية. بقي محافظاً على مدارات بلورية أحادية المركز محركة للكواكب والنجوم إضافةً إلى عناصر مادية ورياضيـة أساسية مستمدة من النظـام البطليموسي القديم. ولم يكن بعد قد اهتدى إلى ردود مناسبـة علـى موانع ماديـة تعترض فكرة أرض متحركـة، مثل عدم سقوط الأشياء الأرضية عن كوكب الأرض ببساطة وهو سابح في الفضاء.

وعلـى الرغم من الصفـة الثورية لفرضية كوبرنيك، فـإن أرضاً كوكبية كانت هي التجديد الرئيس الوحيد في الـدي ريفوليوسيونيبوس، وهو عمل بقي، فيما عدا ذلك، في إطـار التراث الفلكي القديم والوسيط. كان كوبرنيك قد أحدث القطيعة الأولى مع

الكوزمولوجيا القديمة، وأثار بذلك المشكلات جميعها التي كان سيتعين حلها على كل من كبلر، غاليليو، ديكارت، ونيوتن قبل أن يتمكنوا من طرح نظرية علمية شاملة مؤهلة لاستيعاب فكرة أرض متحركة وتمثُّلها. ثمة كانت زحمة من التناقضات الداخلية في فكرة أرض متحركة في كون (**كوزموس**) محكوم، فيما عدا ذلك، بجملة افتراضات أرسطوطاليسية وبطليموسية، كما تركها كوبرنيك. ونظراً لالتزامه بحركة دائرية منتظمة فإن نظام كوبرنيك لم يكن أبسط أو حتى أكثر دقة من نظام بطليموس. غير أن النظام الجديد كان، رغم بقاء سلسلة من المشكلات، متمتعاً بقدرٍ معين من التناظر والتجانس المتناغمين اللذين لفتا أنظار عدد من علماء الفلك اللاحقين - وفي طليعتهم كبلر وغاليليو. لعل ما كان سيجتذب ذينك المؤيدين الحاسمين للقضية الكوبرنيكية هو التفوق الجمالي لا الدقة العلمية النفعية، قبل كل شيء. دون انحياز فكري ناجم عن محاكمة جمالية محددة بمعايير أفلاطونية جديدة، كان من الوارد بقوة ألا تكون الثورة العلمية قد حدثت، بالشكل الذي أخذته بكل تأكيد.

كانت رؤية كبلر، وهو شديد الإيمان بالطاقة المتعالية للأرقام والأشكال الهندسية، للشمس صورةً لكبير الآلهة، وولعه بـ «تناغم الكرات» السماوي، متأثرة بقدرٍ أكبر من الدوافع الأفلاطونية الجديدة مقارنة بكوبرنيك. كتب كبلر إلى غاليليو مذكراً إياه بـ «أفلاطون وفيثاغورس، أستاذينا الحقيقيين». كان يؤكد بأن كوبرنيك كان قد حدس بشيء أكبر مما كانت نظرية مركزية الشمس قادرة، راهناً، على التعبير عنه، وبأن من شأن الفرضية الكوبرنيكية، شرط تحريرها من الافتراضات البطليموسية التي لا تزال معششة في الدي ريفوليوسيونيبوس، أن تقود العلم العلمي إلى **كون (كوزموس)** جديد، منظم ومتناغم على نحوٍ بديع، كون مؤهل لأن يعكس مجد الرب وجلاله مباشرة. كذلك كان كبلر وريث كتلة واسعة من الملاحظات الفلكية الدقيقة دقة غير مسبوقة جمعها **تيتشتو دو براي**، سلفه في منصب عالم الرياضيات والفلك الملكي في بلاط إمبراطور روما المقدسة[43]. متسلحاً بهذه المعلومات وبإيمانه الراسخ بالنظرية الكوبرنيكية، انطلق كبلر في طريق اكتشاف سلسلة من القوانين الرياضية البسيطة التي كان من شأنها أن تحل مشكلة الكواكب.

على امتداد نحو عشر سنوات، عكف كبلر بدأب على تطبيق جميع المنظومات الافتراضية الممكنة للدوائر التي استطاع اجتراحها، متركزاً خصوصاً على كوكب المريخ، على ملاحظات براي. وبعد عدد من الإخفاقات، اضطر لاستنتاج أن شكلاً هندسياً آخر غير الدائرة يجب أن يكون الشكل الصحيح لمدارات الكواكب. ولكونه متمكناً من نظرية القطوع المخروطية القديمة التي طورها إقليدس وأبولونيوس، نجح كبلر أخيراً في اكتشاف أن الملاحظات مطابقة تماماً لمدارات آخذة أشكال القطوع الناقصة بدقة، مع بقاء الشمس أحد المركزين وحركة كل كوكب بسرعة مختلفة تبعاً للمسافة التي تفصله عن الشمس -الأقرب من الشمس هو الأسرع، والأبعد عنها هو الأبطأ- مع مساحات متكافئة ممسوحة في أزمان متساوية. طالما كانت المقولة الأفلاطونية القائمة على إطراء اتساق الحركة مفسَّرة على الدوام من منطلق قياس الفلك الدائري - بُعْدٌ مساوٍ على القوس في فترات متساوية من الزمن. وكان هذا التفسير قد أخفق في النهاية، رغم براعة سلسلة طويلة من الفلكيين على امتداد ألفي سنة. غير أن كبلر ما لبث أن اكتشف صيغة جديدة أكثر حذاقة من الاتساق جاءت مطابقة لرصيد المعلومات: إذا ما تم رسم خط من الشمس نزولاً إلى الكوكب على مداره المنحرف أو الإهليلجي، فإن من شأن ذلك الخط أن يسبح عبر مساحات متساوية من ذلك الإهليلج في فترات زمنية متساوية. وتبعاً لذلك تصور واجترح قانوناً جديداً، أظهر فيه أن المدارات الكوكبية المختلفة كانت مترابطة فيما بينها بنسب رياضية دقيقة - نسبة مربعات الفترات المدارية مكافئة لنسبة مكعبات وسطي بعدها عن الشمس.

وهكذا فإن كبلر تمكن أخيراً من حل مشكلة الكواكب القديمة وإثبات صحة النبوءة الأفلاطونية غير العادية عن أفلاك موحدة، متسقة، ومنتظمة رياضياً - مبرِّراً بذلك الفرضية الكوبرنيكية. فمع إحلال المدارات الإهليلجية محل الدوائر البطليموسية، وإحلال المساحات المتكافئة محل الأقواس المتساوية، بات كبلر قادراً على الاستغناء عن حشد الحيل، الشوارد، المدارات الأحادية، وغيرها من الأدوات التصويبية. ولعل الأكثر أهمية من ذلك كله هو أن شكله الهندسي الوحيد البسيط ومعادلته الرياضية

الوحيدة البسيطة الخاصة بالسرعة تمخضا عن نتائج متطابقة تماماً وبدقة مع الملاحظات الأكثر صرامة – وهو أمر لم يكن قد سبق لأي من الحلول البطليموسية السابقة، رغم كل أدواتها العرضية، أن أنجزه. كان كبلر قد عكف على جمع قرون من الملاحظات المتنوعة والعصية أكثر الأحيان على التفسير للسماوات وتكثيفها في عدد قليل من المبادئ الوجيزة الشاملة التي وفرت أدلة مقنعة على أن الكون منظم وفقاً لإيقاعات رياضية رشيقة. أخيراً تناغمت البيانات التجريبية مع المحاكمة الرياضية المجردة تناغماً مثالياً. ولعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى كبلر هو أن النتائج العلمية الأكثر تقدماً جاءت تؤكد صحة نظرية كوبرنيك من ناحية والصوفية الرياضية لدى قدماء الفلاسفة الفيثاغورسيين والأفلاطونيين من ناحية ثانية.

يضاف إلى ذلك أنه، للمرة الأولى، أفضى حل رياضي لمعضلة الكواكب مباشرة إلى تفسير مادي للسماوات وأجرامها من منطلق حركة معقولة فيزيائياً. فمدارات كبلر الإهليلجية كانت حركات منتظمة مستمرة لشكل موحد. أما النظام البطليموسي المعقد القائم على دوائر لامتناهية التداخل فلم يكن متوفراً على أي نظير في التجربة اليومية. ولهذا السبب فإن الحلول الرياضية للتقليد البطليموسي ظلت تُعد في الغالب تركيبات غائية دون أي ادعاء نهائي لوصف الواقع المادي. إلا أن كوبرنيك كان قد جادل مدافعاً عن واقعية تركيباته الرياضية. ففي الجزء الأول من كتاب **الدي ريفوليوسينيبوس**، ألمح إلى التصور القديم للفلك بوصفه «قمة الرياضيات وتاجه». ومع ذلك فإن أحداً، بمن في ذلك حتى كوبرنيك، لم يقدم سوى منظومة معقدة غير مقنعة لسلسلة من الدوائر المتراكزة والشوارد تفسيراً للظواهر.

غير أن حدس كوبرنيك وخطابه الرياضي الناقص ما لبثا أن أثمرا مع كبلر. للمرة الأولى في مجال فلك الكواكب كانت المظاهر قد أُنقذت «حقاً»، لا غائياً وحسب. وبالفعل فإن كبلر نجح في إنقاذ الظواهر بالمعنى التقليدي من ناحية، كما نجح، من ناحية أخرى، في «إنقاذ» الفلك الرياضي نفسه عن طريق إظهار علاقة الرياضيات المادية الحقيقية بالسماوات – قابليتها لإماطة اللثام عن الطبيعة الفعلية للحركات المادية. ترسخت الرياضيات لا بوصفها أداة مجردة من أدوات التنبؤ الفلكي، بل بوصفها

عنصـراً متجذراً في عمق الواقـع الفلكي. كان كبلر يرى، إذاً، أن الزعم الفيثاغورسي القائـل بأن الرياضيـات هي مفتاح فهم الكون قـد تم إثبات انتصـاره، مما أدى إلى كشف النقاب عن الجلال الخفي سابقاً لخلق الرب.

غاليليو

مـع الاختراق الـذي حققه كبلر كان مـن شأن الثـورة الكوبرنيكيـة أن تنجح، مع الزمن، على نحوٍ شبه مؤكد في دنيا العلوم من خلال التفوق الرياضي والتنبؤ المجرد. غير أن الصدف شاءت أن يقوم غاليليو في بادوا، عام 1609، عام إقدام كبلر في براغ علـى نشر قوانينه الخاصة بحركة الكواكب بالذات، بتوجيه منظاره المبني حديثاً نحو السمـاوات، ونجح، عبر ملاحظاتـه المدهشة، في تزويد علم الفلـك بالأدلة الجديدة نوعيـاً، التـي طالما كان قد عرفهـا منذ أيام القدمـاء. وكل واحدة مـن ملاحظاته - سلاسـل الوديان والجبال علـى سطح القمر، البقـع المتحركة علـى الشمس، الأقمار الأربعـة الدائرة حول المشتري، أطوار الزهرة، العديـد «الذي لا يُصدق» لنجوم درب اللبانـة المنفردة- فسرها غاليليو على أنهـا برهان قوي مؤكد لصحة نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية.

إذا كان سطح القمر غير مستوٍ، مثل سطح الأرض، وإذا كانت الشمس مرقطة ببقع تظهـر وتختفي، فإن هذه الأجرام ليست تلك الأشياء السماوية الكاملة، غير القابلة للإفساد، وغـير القابلة للتغيير في الكوزمولوجيا (علم الأكـوان) الأرسطوطاليسية - البطليموسيـة. وبالمثـل، إذا كان المشتري جسماً متحـركاً ومتمتعاً في الوقت نفسه بالقـدرة على امتلاك أربعـة أقمار تدور حوله فيما تبقى منظومتـه الكلية دائرة في فلـك أكبر، فإن الأرض قادرة، إذاً، علـى فعل الشيء نفسه مع قمرها الخاص - بما يدحض الزعم التقليدي القائل بعـدم قدرة الأرض على الدوران حول الشمس، وإلا فـإن القمـر كان قد خرج من مدارها منذ زمنٍ طويل. ومـن جديد، إذا كانت أطوار الزهرة مرئية، فذلك يعني أن على الزهرة أن تكون دائرة حول الشمس، وإذا كانت مجموعـة درب التبانـة، التـي تراها العين المجـردة وهجاً سديمياً فقـط، قد أثبتت

أخيراً أنها مؤلفة من حشد كبير من النجوم الجديدة، فإن الطرح الكوبرنيكي الذي يتحدث عن كون أكبر بكثير (لتفسير غياب التغير الظاهري لمواقع النجوم سنوياً بالرغم من دوران الأرض حول الشمس) يبدو أكثر إقناعاً إلى حدٍّ كبير. وإذا كانت مجموعة الكواكب باتت تبدو وعبر المناظير ذوات كتل معتبرة بسطوح ممتدة دون أن تكون نقط ضوئية مجردة، وكانت أعداد أكبر من النجوم مرئية دون أي امتدادات فإن ذلك هو الآخر يؤيد الطرح الذي يقول بوجود كون أكبر بما لا يقاس من ذلك الذي درجت الكوزمولوجيا التقليدية على افتراضه. وبعد بضعة أشهر من مثل هذه السلسلة من الاكتشافات والاستنتاجات، سارع غاليليو إلى تأليف كتابه سيدريوس نونكيوس (رسول النجوم)، معلناً ملاحظاته الأولى على الملأ. أثار الكتاب ردود أفعال قوية في الأوساط الفكرية الأوروبية.

مع توفر مرقب (تلسكوب) غاليليو لم يعد النظر إلى نظرية مركزية الشمس على أنها مجرد صيغة احتسابية مريحة. باتت مدعومة ببراهين مادية مرئية. يضاف إلى ذلك أن المرقب أماط اللثام عن السماوات بكل ماديتها الفظة - كفت عن كونها بقعاً متعالية من الأنوار السماوية، وعادت أشياء ملموسة قابلة للمعاينة التجريبية تماماً مثل الظواهر الطبيعية على كوكب الأرض. أما الممارسة الأكاديمية العريقة القائمة على المحاججة والرصد حصرياً من داخل حدود التفكير الأرسطوطاليسي فراحت تخلي مكانها لنمط جديد من معاينة جملة الظواهر التجريبية بعين نقدية. كثيرون لم يسبق لهم أن كانوا منخرطين في أي دراسات علمية أقدموا على اقتناء المرقب ليروا بأنفسهم طبيعة الكون الكوبرنيكي الجديد. وبفضل المرقب وكتابات **غاليليو** المقنعة، صار الفلك ذا أهمية حيوية بالنسبة إلى أعداد أكبر من منتسبي دوائر المختصين. فالأجيال المتعاقبة من أوروبيي أواخر النهضة وما بعد النهضة بدأت تجد، وهي متزايدة الشكوك حول المرجعية المطلقة للمعتقدات التقليدية القديمة منها والكنسية، النظرية الكوبرنيكية لا مقنعة فقط بل ومحرِّرة. ثمة عالمٌ سماوي جديد كان يُفتَح أمام العقل الغربي، تماماً مثلما كان العالم الأرضي الجديد ينفتح أمام مكتشفي كوكب الأرض. ومع أن النتائج الثقافية لاكتشافات كبلر وغاليليو كانت متدرجة وتراكمية، فإن كون

العصــر الوسيط كان قــد تلقى، عملياً، ضربــة الموت. فالانتصــار التاريخي الحاسم للثورة الكوبرنيكية كان قد خطا خطواته الأولى.

ربمــا كانت الكنيســة قادرة على أن تــرد على هذا الانتصــار بطريقة مختلفة عن تلــك التــي لاذت بها. نادراً مــا كانت الديانــة المسيحية في تاريخها قــد حاولت، بمثل هــذا الجمود، قَمْعَ أي نظرية علمية بالاستناد الصــارم إلى تناقضات جلية مع ما هو وارد في الكتاب المقدس. وكما أشار غاليليو نفسه فلطالما درجت الكنيسة على تكريس واحتضــان تفسيرات مجازية للإنجيل لدى اتضــاح تناقض الأخير مع الأدلة العلمية. بــادر غاليليو إلى إيراد كلام أوائل آباء الكنيسة تأكيــداً لصحة رأيه، مضيفاً أن «من شــأن اكتشاف النــاس أنهم مقتنعون بالبرهان بشيء معين ثــم يُقال لهم إن قناعتهم تلــك خطيئة، أن يلحــق أذى مخيفاً بالنفوس». يضاف إلى ذلــك أن مرجعيات كنسية كثــيرة سلّمــت بعبقرية غاليليو، بمن فيها عدد غير قليل مــن علماء الفلك اليسوعيين في الفاتيــكان. وبالفعــل فإن البابا نفســه كان صديقاً لغاليليو وقــد أبدى حماسة وهو يرحــب بإهداء كتابه، الرزّان (آسّاير) الذي تضمن تلخيصاً للمنهج العلمي الجديد. حتى الكاردينال بالارمين، كبير لاهوتيي الكنيسة الذي أقدم، أخيراً، على اتخاذ قرار إعلان الكوبرنيكية (زائفة وخاطئة)، كان قد كتب ما يأتي من قبل:

> إذا كان ثمــة أي برهــان حقيقــي علــى أن الشمس هي مركــز الكون، أن الأرضــ هي في السماء الثالثة، وأن الشمس لا تــدور حول الأرض بل الأرض حــول الشمســ، فإن علينا أن نبــادر إلى كثير من المــداورة للسير قدماً على طريق تفسير عدد من فقرات الكتاب المقدس التي تلقن عكس ذلك، ويُفضل أن نقــر بأننــا لم نفهم معاني تلــك الفقرات بدلاً من إعــلان زيف رأي ثبت بالبرهان أنه صحيح[44].

غــير أن تضافــراً فريداً وفاعلاً للظــروف تآمر بالاتجاه المعاكــس. فوعي الكنيسة الطاغــي للتهديد البروتستنتي أدى إلى مضاعفــة تحدي أي موقف جديد ومنطوٍ على احتمــالات الهرطقة. ومع بقاء ذكــرى هرطقة برونو حية في الأذهان، أبدت السلطات الكنسيــة رغبة جدية في تجنب فضيحة جديــدة منطوية على خطر المزيد من تخريب

المسيحيــة الممزقــة بالإصلاح (الديني). ومما جعل الأمر أكــثر تهديداً ثمة كانت قوة المطبعــة وسهولــةُ الإقناع التي طبعــت عامية **غاليليــو** الإيطالية اللتــان تمخضتا عن تقويض محــاولات الكنيسة الرامية إلى التحكم بمعتقدات المؤمنين. ومما زاد رد فعل الكنيسة تعقيداً أيضاً ثمة كانت سلسلة من الصراعات والدسائس السياسية الصعبة التــي كان البابا طرفاً فيهــا في إيطاليا. إن دوراً محورياً اضطلــع به أساتذة جامعات أرسطوطاليسيــون أسهمــت معارضتهــم لغاليليو شديــد المعــاداة للأرسطوطاليسية والمتمتــع بشعبيــة واسعة جداً في استثارة جيش من الوُعــاظ الأصوليين الذين ما لبثوا بدورهــم أن نجحوا في تفعيل محاكــم التفتيش. وشخصية غاليليو السجالية بل وحتى العدوانية التي أدت إلى استعداء خصومة ودفعهم إلى نقطة الانتقام، كانت من العوامل المسهمة، مثلها مثل افتقاره إلى ما يكفي من الحساسية إزاء الأهمية الأساسية للثورة الكوزمولوجيــة الجارية على قدم وساق. إن قناعة بالارمين بأن الفرضيات الرياضية ليســت إلا تركيبــات فكرية لا علاقة لها بالواقع المادي؛ تبنــيّ غاليليو للذرّية (المذهب الذري أو الفرداني) في حين كانت عقيدة الاستحالة (استحالة القربان) الأفخارستية الكاثوليكيــة تقضي باعتماد فيزيــاء أرسطوطاليسية؛ شعور البابــا بالغدر الشخصي الذي زاده وضعه السياسي غير الآمن تفاقماً؛ الصراعات على السلطة فيما بين حشد من الطرق الدينية المختلفة داخل الكنيسة؛ شهوة محاكم التفتيش الشرسة إلى القمع العقابــي – إن جميع هذه العوامل تضافرت في توافق مصيري قاتل للدفع باتجاه حفز الكنيسة على إصدار قرار حظر الكوبرنيكية.

أدى ذلــك القــرار إلى إلحاق ضرر غير قابل للإصــلاح بتماسك الكنيسة الفكري والروحي. فالتزام الكاثوليكية الرسمي بأرض ثابتة شكل صفعة قوية لمكانتها ونفوذها لــدى فئات المثقفــين الأوروبيين. ومــع أن الكنيسة كانت ستحافظ علــى قدرٍ كبير من السلطــة والــولاء في القرون الآتية، فلم يعد ثمة ما يــبرر لها أن تزعم أنها تمثل طموح البشــر إلى اكتساب المعرفة الكاملــة للكون. وبعد حظر محاكم التفتيش، جرى تهريب كتابــات غاليليو إلى الشمــال الذي كان سيصبح ملاذ طليعيــي ورُوّاد البحث الفكري الغربــي بعد ذلك[45]. ومهما كانــت الأهمية النسبية للعوامــل الفردانية مثل المعارضة

الأكاديمية الأرسطوطاليسية المتشددة ودوافع البابا الشخصية، فإن النزاع مع غاليليو لم يكن، آخر المطاف، إلا صراعاً وحرباً شنتها الكنيسة على العلم، شنها الدين، ومن ثـم، على العلوم. وإجبـار غاليليو على التوبة والتراجع بالقوة جاء منطوياً على هزيمة الكنيسة نفسها جنباً إلى جنب مع انتصار العلم.

إن المسيحيـة المؤسسيـة بمجملهـا عانت مـن الانتصـار الكوبرنيكي الـذي شكل نسفـاً للأساسين الدينيين كليهمـا: إنجيل البروتستنتية الحَـرْفي والمرجعية القدسية للكاثوليكيـة. صحيـح أن أكثرية المثقفـين الأوروبيين، بمن فيها ثوريـون على الصعيد العلمـي، كانـت ستبقى مسيحية الإيمـان والولاء في الوقت الحاضـر، غير أن الصدع الحاصل بين العلم والدين -ذلك الصدع الذي ترك أثره حتى في العقل الفردي- كان قـد أعلن عن نفسـه بأعلى صوته. فالغرب الذي نجح مع لوثـر في تأكيد استقلاله في إطار ملكوت الدين، ما لبث أن أقدم، مع غاليليو، على قطع شوط على طريق الخروج من دائرة الدين كلها، على اعتماد مبادئ جديدة، وعلى فتح آفاق جديدة.

صياغة الكوزمولوجيا النيوتنية

علـى الرغم مـن أن دعم كبلـر الرياضي وتأييـد غاليليو في مجـال الرصد أكدا نجـاح نظرية مركزية الشمس في الفلك، فـإن هذه النظرية بقيت، مع ذلك، مفتقرة إلى إطـار نظري مفهومي أكـثر إحاطة، إلى كوزمولوجيا متسقـة يمكنها أن تتناسب معهـا. صحيـح أن بطليموسـس كان قـد جـرى إبداله على نحـوٍ مقنع، غـير أن الأمر نفسـه لم يحصل بالنسبـة إلى **أرسطو**. أن تكون الأرض والكواكب الأخرى متحركة في مـدارات إهليلجيـة حول الشمس بـدا واضحاً، ولكن كيف كانـت حركة الكواكب، في غيـاب كُـرات أثيريـة دوّارة، ممكنة بالمطلـق؟ وما الذي كان يمنعهـا من الهروب مـن مداراتهـا؟ وإذا كانت الأرض متحركـة، ودائبة، في حركتها، علـى نسف أساس الفيزيـاء الأرسطوطاليسية، فما الـذي يجعل سائر الأشيـاء الأرضية منحدرة دوماً نحو سطحها؟ فما بنية الأرض، وأين هو مركزها، إذا كان لها مركز؟ ما مآل الفصل القـديم المعـترف به منذ القدم بين ما هو سماوي من جهـة وما هو أرضي من الجهة المقابلة إذا كانـت الأرض كوكبية، جرماً سماوياً، مثل سائر الأجسام السماوية، وإذا

كانت هذه الأخيرة متمتعة، على ما يبدو، بمواصفات شبيهة بمواصفات الأرض؟ وأين هو الرب في الكون (الكوزموس)؟ قبل أن تتم الإجابة على جملة هذه الأسئلة الوازنة والعويصة، كانت الثورة الكوبرنيكية قد سَحَقَت الكوزمولوجيا القديمة وطَحَنَتْها، إلا أنها لم تكن بعد قد اجترحت كوزمولوجيا جديدة.

كان كبلر وغاليليو، كلاهما، قد وفرا رؤى وأدوات حيوية لمقاربة هذه المشكلات. كلاهما كانا مؤمنين، وما لبثا أن بيّنا، أن الكون منظم رياضياً، وأن التقدم العلمي لا يتحقق إلا عبر المثابرة على اختبار الفرضيات الرياضية على محك الملاحظات التجريبية. وعمل كوبرنيك كان قد تمخض عن أكثر الاقتراحات خصوبة فيما يخص الكوزمولوجيا الجديدة؛ فحين جعل الأرض كوكباً لتفسير حركة الشمس الظاهرية، كان يضمر أن السماوات والأرض لا يجوز ولا يمكن عدّهما متمايزتين تمايزاً مطلقاً. إلا أن كبلر ذهب شوطاً أبعد وأضفى مباشرةً مفاهيم القوة الأرضية على ظواهر سماوية.

طالما ظلت المدارات الدائرية البطليموسية (والكوبرنيكية) تُعد «حركات طبيعية» بالمعنى الأرسطوطاليسي: فالكُرات الأثيرية، بطبيعتها الأولية، متحركة في دوائر كاملة، تماماً مثل تحرك عنصري التراب والماء نزولاً (هبوطاً) وتحرك عنصري الضوء والهواء تحليقاً (صعوداً). غير أن قطوع كبلر الناقصة لم تكن دائرية ومطردة، بل محتضنة للكواكب في تغييرات للسرعة والاتجاه عند كل نقطة من نقاط مداراتها. والحركة الإهليلجية في الكون القائم على مركزية الشمس متطلبة لتفسير جديد يتجاوز تفسير الحركة الطبيعية.

قام كبلر بطرح مفهوم قوة مفروضة باطراد بديلاً. ومتأثراً، كما على الدوام، بالتفسير الأفلاطوني الجديد للشمس، كان مؤمناً بكون الشمس مصدراً فاعلاً للحركة في الكون. ومن هنا فإنه افترض وجود قوة محركة آنيما موتريكس، شبيهة بـ «المؤثرات» لدى المنجمين، قوة محركة نابعة من الشمس ومحرّكة للكواكب - القريبة بقوة أكبر والبعيدة بقوة أقل. غير أن كبلر بقي مضطراً إلى سوق تفسير لحركات الدوران الإهليلجية. وبفضل تمثله لمؤلَّف وليم جلبرت المنشور مؤخراً حول المغناطيسية،

بأطروحتهـا التي تقول: إن الأرض نفسها إن هي إلا مغناطيس عملاق، تمكن كبلر من توسيـع دائرة هذا المبدأ، وجعلها شاملة لجميـع الأجرام السماوية وصولاً إلى صياغة فرضيـة تقول بتزاوج قـوة الشمس المحركة بمغناطيسيتهـا الخاصة مع قوى الكواكب المحركـة لإيجاد المدارات الإهليلجية. وهكذا فـإن كبلر قدم الاقتراح الأول القائل: إن الكواكب متحركة في مداراتها بقوى ميكانيكية، لا بفعل الحركة الهندسية الأوتوماتيكية للكُرات الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وعلى الرغم من شكله البدائي نسبياً، فإن تصـور كبلر للمنظومة الشمسية آلة ذاتية التحكـم مستندة إلى ديناميكيات (آليات) أرضية كان على صواب في استباق تصور الكوزمولوجيا الناشئة.

في الوقـت نفسـه، كان غاليليـو قد تعقب هـذا النمط مـن التحليـل الميكانيكي - الرياضي على المستوى الأرضي بدقة منهجية ونجاح غير عادي. ومثل صديقيه العالمين النهضويين كبلر وكوبرنيك، كان غاليليو قد استقى من الإنسانيين الأفلاطونيين الجدد الإيمان بأن من شأن العالم المادي أن يُفهم من منطلقات هندسية وحسابية. وباقتناع فيثاغورسـي أعلن أن «كتاب الطبيعـة منسوخ بأحرف رياضية». غير أن **غاليليو** قام، بالانطلاق من حساسيته الأكثر أرضية، بتطوير الرياضيات لا بوصفها مفتاحاً صوفياً للسمـاء، بـل على أنهـا مباشرة لفهـم المادة المتحركـة، ولإلحاق الهزيمـة بخصومه الأكاديميـين من الأرسطوطاليسيين. وعلى الرغـم من أن فهم كبلر للحركة السماوية كان أكـثر تقدماً مـن نظيره لدى **غاليليـو** (الذي بقي، مثل كوبرنيـك، مؤمناً بحركة دائريـة دائمة ذاتياً)، فـإن رؤى الأخير - **غاليليو** - المخترقـة للديناميكيات الأرضية هـي التي كانت ستبدأ، عند مبادرة من جاؤوا بعده إلى تطبيقها على السماوات، بحل المشكلات الفيزيائية التي طرحها تجديد كوبرنيك.

كانت فيزياء **أرسطو**، وهي قائمة على صفات مدركة ومنطق كلامي، لا تزال طاغية علـى الجزء الأكبر من التفكير العلمي ومهيمنة على الجامعات. إلا أن أنموذج غاليليو الموقـر تمثَّل بأستاذ الفيزياء الرياضية أرخميدس (الـذي كانت مؤلفاته قد اكتشفت مـن جديد مؤخراً من قبل الإنسانيين)، بدلاً من أستاذ البيولوجيا الوصفية. ولمحاربة الأرسطوطاليسيين، قام غاليليو بتطوير ترتيب جديد لتحليل الظواهر من جهة وأساس

جديد لاختبار النظريات من جهة ثانية. كان يرى أن على العلماء، إذا أرادوا إصدار أحكام دقيقة بشأن الطبيعة، ألا يعاينوا إلا المواصفات «الموضوعية» القابلة للقياس الدقيق (الحجم، الشكل، العدد، الوزن، الحركة)، مع وجوب إغفال المواصفات المحسوسة أو المدركة فقط (اللون، الصوت، المذاق، الملمس، الرائحة) بوصفها ذاتية وزائلة أو عابرة. فوسيلة العلم الوحيدة لاكتساب المعرفة اليقينية عن العالم هي التحليل الكمي حصراً. يضاف إلى ذلك أن **غاليليو** أقدم الآن على ترسيخ الاختبار الكمي بوصفه الامتحان الأخير للفرضيات، فيما ظلت تجريبية أرسطو مقاربة وصفية على نحو طاغٍ، ولفظية -منطقية، خصوصاً كما أكد الأرسطوطاليسيون المتأخرون. أخيراً عمد غاليليو، لتحقيق مزيد من التوغل في أنساق الطبيعة الرياضية وطابعها الحقيقي، إلى استخدام، تطوير، أو اختراع سلسلة طويلة من الأدوات التقنية- من العدسات، التلسكوبات، المايكروسكوبات، البوصلات الهندسية، المغانط، موازين الحرارة الجوية، الموازين الهيدروستاتيكية. واستخدام مثل هذه الأدوات أضفى بُعْداً جديداً على النزعة التجريبية لم يكن معروفاً لدى الإغريق، بُعْداً قطع الطريق على نظريات أساتذة الجامعات الأرسطوطاليسيين وممارساتهم جميعاً. فبرأي **غاليليو**، كان استكشاف كون رياضي لا شخصي سيحل محل التسويغ الاستنتاجي المطوّل لكون أرسطو العضوي في التراث الأكاديمي المتزمت. مستخدماً المعطيات الجديدة للمنهجية المبتكرة، بادر غاليليو إلى سحق الدوغما الزائفة للفيزياء الأكاديمية. كان أرسطو قد اعتقد أن الجسم كلما كان أثقل كانت وتيرة سقوطه أسرع من سقوط جسم أخف وزناً. بسبب نزوعه العنصري إلى لقاء مركز الأرض بوصفه موقعه الطبيعي - فكلما كان الجسم أثقل كان النزوع أقوى. ومن خلال تطبيقه المتكرر للتحليل الرياضي على تجارب فيزيائية، نجح غاليليو في دحض هذا الاعتقاد وصولاً، بعد ذلك، إلى صياغة قانون الحركة المتسارعة الموحدة للأجسام الساقطة - وهي حركة مستقلة عن وزن الأجسام وتركيبها. وبالاستناد إلى نظرية الزخم لدى منتقدي **أرسطو** المدرسيين: بوريدان والأورسمي، قام غاليليو بتحليل حركة القذيفة أو الصاروخ وطور فكرة العطالة الحاسمة. وخلافاً لأرسطو الذي كان يقول إن جميع الأجسام دائبة على البحث عن أمكنتها الطبيعية وما من شيء يمكن أن يتحرك خلافاً لذلك دون

دفـع خارجـي مضاف باطراد، أعلـن غاليليو أن من شأن أي جسـم متحرك أن يبقى في حركـة مطردة ما لم يتم إيقافه أو تعطيله تمامـاً مثلما يكون أي جسم ساكناً ميالاً لأن يبقـى ثابتـاً حيث هو ما لم يتـم دفعه. لا حاجة للقـوة إلا لتفسير التغيير الحاصل في الحركـة، لا الحركـة المطردة. وبهذه الطريقة وجد نفسـه في مواجهة إحدى حجج الأرسطوطاليسيـين الفيزيائيـة الرئيسة ضد فكرة أرض كوكبيـة - حجة أن من شأن الأشياء على أرض متحركة أن تتهاوى بقوة، وأن من شأن أي قذيفة مطلقة إلى الأعلى مباشرة من أرض متحركة أن تهبط بالضرورة على مسافة ما من نقطة إطلاقها. وبما أن أيـاً من هاتين الظاهرتـين لم تُرصد، فقد استنتجوا أن على الأرض أن تكون ثابتة. غير أن **غاليليو** نجح، بالاستناد إلى مفهوم العطالة عنده، في بيان أن أرضاً متحركة من شأنها أن تضفي حركتها أوتوماتيكياً على سائر أشيائها وقذائفها، بما يبقي حركة العطالة الجماعية غير محسوسة بالنسبة إلى جميع من هم على الأرض.

خـلال عمله الحياتي كان **غاليليو** قد دأب عمليـاً على دعم النظرية الكوبرنيكية، علـى إطلاق عملية إضفاء الصفة الرياضية الشاملة على الطبيعة، على التقاط فكرة أن القـوة عنصـر ميكانيكي، علـى إرساء أسـس علمي الميكانيك الحديـث والفيزياء التجريبيـة، وعلى تطوير المبادئ النافـذة للمنهج العلمي الحديث. أمـا مسألة كيفية تفسـير الحركات السماويـة فيزيائياً، بما فيهـا حركة الأرض نفسهـا، فبقيت معلقة تنتظر الحل. ولأن غاليليو كان قد غفل عن أهمية القوانين الكوكبية المكتشفة من قبل معاصره كبلـر، فقد واصل تبني الفهم التقليدي للحركـة السماوية على أنها مدارات أو أفـلاك دائريـة، باستثناء أنهـا الآن متمركزة حـول الشمس. أما مفهـوم العطالة عنـده - العطالة التي فهمها قابلة للتطبيق فوق الأرض فقط على الحركة فوق سطوح أفقيـة (حيث لا تشـكل الجاذبية عاملاً) والتي كانت، إذاً، حركـة دائرية حول سطح كوكـب الأرض - فكان مطبقاً على السماوات تبعـاً لذلك: تواصل الكواكب حركتها في مداراتهـا حول الشمس لأن نزوعها العطالي الطبيعـي دائري. غير أن عطالة غاليليو الدائريـة بقيت عاجزة عن تفسير مدارات كبلـر الإهليلجية. وقد بدت أقل قدرة على الإقناع إذا باتت الأرض، وقد سبق لها، بوصفها المركز الفريد للكون في الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسيـة، أن حـددت الفضـاء المحيط ووفرت دافعاً مطلقـاً ونقطة انطلاق

لسلسلة الكرات الدائرة، مفهومة الآن على أنها أحد الكواكب. كان الكون الكوبرنيكي قد أوجد لغزاً أساسياً ومازال مبتلياً به ومسكوناً بهاجسه.

إلا أن تياراً آخر من نهر الفلسفة الإغريقية ما لبث أن تدفق: إنه تيار النزعة الذرية لدى **ليوسيبوس وديمقريطوس**، الذي كان سيشي بنوع من الحل لمشكلة الحركة السماوية من ناحية، وسيسهم في رسم المسار المستقبلي للتطور العلمي الغربي من ناحية ثانية. فالفلسفة الذرية كما نقلها خلفا **ديموقريطوس**: **أبيقور ولوكريتيوس**، كانت قد طفت على السطح من جديد بوصفها جزءاً من مشروع إعادة الإنسانيين اكتشاف الأدب القديم، ولاسيما من خلال مخطوطة قصيدة **لوكريتيوس** التي كانت بعنوان عن طبيعة الأشياء (دي ريريوم ناتورا)، تلك القصيدة التي أوجزت المنظومة الأبيقورية. فالذرية التي تطورت أساساً كنوع من محاولة الرد على الاعتراضات المنطقية على التغير والحركة المطروحة من قبل بارمنيدس كانت قد افترضت كوناً مؤلفاً من جزيئات صغيرة، غير مرئية متحركة بحرية في فراغ محايد لانهائي، ومتمخضة، عبر تصادماتها وتآلفاتها، عن جميع الظواهر. وفي هذا الفراغ ليس ثمة أي فوق أو تحت أو مركز كوني مطلق، لأن كل موقع في الفضاء محايد ومكافئ لأي موقع آخر. ونظراً لأن الكون بمجمله مؤلف من الجزيئات المادية نفسها وفقاً للمبادئ ذاتها، فإن الأرض نفسها ليست إلا تجمعاً طارئاً آخر لحشد من الجزيئات، إضافةً إلى أنها ليست ساكنة ولا مركز الكون. إذًا، ليس ثمة أي فصل أساسي بين ما هو أرضي وما هو سماوي. وبما أن حجم الفراغ وعدد الجزيئات لانهائيان، فإن من المحتمل أن يكون الكون مأهولاً بالعديد من الكرات الأرضية والشموس المتحركة، وكل منها نتاج الحركة العشوائية للذرات.

جاء كون كوبرنيك المتطور منطوياً على عدد من أوجه الشبه المذهلة مع هذا التصور. فَجَعْلُ الأرض واحداً من الكواكب كان قد نسف أساس الفكرة الأرسطوطاليسية القائمة على القول بفضاء (غير محايد) مطلق متمركز حول أرض ثابتة. وأي أرض كوكبية لا بد لها من كون أكبر بكثير للتعويض عن غياب الاختلاف النجمي القابل للرصد. وبعد أن كَفَّت الأرض عن أن تكون المركز الكوني، لم يعد الكون ملزماً بأن

يكـون محدوداً (أي مركز كوني يتطلب كوناً محـدوداً، لأن أي فضاء لانهائي لا يمكنه أن يكـون ذا مركز). ما عادت كرة النجوم الخارجيـة الأبعد ضرورية تفسيراً لحركة السمـاوات، ومن ثم فـإن من الممكن أن تكون النجوم منتشـرة على نحوٍ لانهائي، كما سبـق للأفلاطونيين الجدد أن قالـوا أيضاً. وكانت اكتشافـات غاليليو التلسكوبية قد كشفـت عن حشدها النجـوم الجديدة البعيدة بعداً شاسعـاً بوضوح من جهة، وزادت من تقويض الثنائية السماوية - الأرضية من جهة ثانية. وسائر ملابسات ومضاعفات الكـون الكوبرنيكـي - أرضٌ متحركة غير فريـدة؛ فضاء محايد، بـلا مركز، متعدد السـكان، وربما لانهائـي؛ والإجهاز على التمايز بين السمـاء والأرض - جاءت جميعاً متطابقـة ومتوافقـة مع نظيرتهـا في الكون (الكوزموسـس) الذري. ومع شـروع البنية الشاملة لكوزمولوجيـا أرسطو في التداعي والانهيار، ودون وجود أي بديل معقول يحل محلها، فإن كون الذريين مثّل إطاراً جيد التطور وفريد الملاءمة بالنسبة إلى المنظومة الكوبرنيكيـة. وقـد كان الفيلسوف - العالم الباطني برونو أول من أدرك حالة التوافق والتناغـم بـين النظامين. ومن خـلال عمله تم تعزيـز وتدعيم الصـورة الأفلاطونية الجديـدة لكون لانهائي، وهي صورة ابتكرها نيكولاس كوسـا، بالتصور الذرّي وصولاً إلى إيجاد كون (كوزموس) كوبرنيكي موسع توسيعاً هائلاً.

إلا أن الذريـة كانت ستـزود الكوزمولوجيا المتطورة بإسهامات أخـرى أقل شأناً. لم يقـف الأمر عنـد توافق بنية الكون الذرية مع النظرية الكوبرنيكية، بل تجاوزه إلى كـون التصور الذري للمـادة نفسها متناسبة، على نحوٍ فريـد، مع مبادئ عمل علماء الطبيعـة الجـدد. فـذرات **ديموقريطوس** تميـزت حصريـاً بعوامل كميـة -عوامل الحجـم، الشـكل، الحركة، والعـدد- لا بمواصفات مدرَكـة أو محسوسة مثل المذاق، الرائحة، الملمس، أو الصوت. وجميع التغيرات النوعية في الظواهر ناجمة عن كميات متباينـة من الذرات المجتمعـة بترتيبات مختلفة، ما أبقى الكـون الذري منفتحاً من حيث المبدأ علـى التحليل الرياضي. ليس للجزيئات المادية أي هدف أو ذكاء، بل هي لا تتحـرك إلا وفقـاً لمبادئ ميكانيكية. وهكـذا فإن البُنَـى الكوزمولوجية والفيزيائية للذريـة القديمة مرحِّبـة بأنماط التحليـل -الميكانيكية والرياضيـة- ذاتها التي وقع

اختيار علماء الطبيعة في القرن السابع عشر عليها وسارعوا إلى تطويرها. من المؤكد أن الذرية أثّرت في غاليليو على صعيد مقاربته للطبيعة بوصفها مادة متحركة، أثارت إعجاب فرانسيس بيكون، ووظفها توماس هوبز في فلسفته المادية الميكانيكية، وقد تولى إشاعتها في الأوساط العلمية الأوروبية معاصرهم الأصغر سناً بيير غاسّندي. غير أن رينه ديكارت هو الذي اضطلع أخيراً بمهمة التكييف المنهجية للذرية لتوفير تفسير فيزيائي **لكون كوبرنيك**.

قدمت المبادئ الأساسية للذرية القديمة نظائر كثيرة لصورة ديكارت عن الطبيعة بوصفها آلة لاشخصية معقدة تحكمها قوانين رياضية بصرامة. ومثل **ديموقريطوس**، افترض ديكارت أن العالم المادي مؤلف من عدد لانهائي من الجزيئات أو «الجسيمات» المتصادمة والمتحاشدة ميكانيكياً. غير أنه رأى، بوصفه مسيحياً، أن هذه الجسيمات لا تتحرك بطريقة عشوائية كلياً، بل هي خاضعة لقوانين معينة مفروضة من رب سماوي لحظة خلقها. والتحدي الذي انتصب أمام ديكارت تمثل باكتشاف تلك القوانين، وكانت أولى خطواته الاستفهام عن مدى تمتع أي جسيم منفرد بحرية الحركة في كون لانهائي غير متوافر لا على اتجاهات مطلقة ولا على نزعات حركية أولية أرسطوطاليسية. وعن طريق استخدام نظرية الزخم لدى المدرسيين في السياق الجديد لفضاء ذري، توصل ديكارت إلى استنتاج أن من شأن أي جسيم ساكن أن يميل لأن يبقى ساكناً ما لم يتم دفعه، في حين أن من شأن أي جسيم متحرك أن يكون ميالاً إلى مواصلة الحركة في خط مستقيم بالسرعة نفسها ما لم يجر عطفه أو حرفه. وهكذا فإن ديكارت أطلق البيان الصريح والواضح الأول عن قانون العطالة - لذلك البيان الذي تضمن العنصر النقدي للخطية العطالية (مقارنة بعطالة غاليليو الأكثر فجاجة والأكثر توجهاً أرضياً مفهومة من منطلقات تجريبية بما انطوت عليه من دائرية). كذلك رأى ديكارت أن على أي انحرافات عن هذه التوجهات العطالية يجب أن تتم، نظراً لأن الحركة كلها في كون زاخر بالجسيمات لا بد لها من أن تكون ميكانيكية، نتيجة اصطدامات جسيمية مع جسيمات أخرى. والمبادئ الأساسية التي تحكم تلك الاصطدامات هي التي عكف ديكارت على البحث عن سبل الاهتداء إليها وترسيخها عن طريق الاستنتاج الحدسي.

بجزيئاتهـا المتحركـة بحريـة في فضـاء لانهائي محايـد، كانت الذريـة قد أوحت بطريقـة جديدة للنظر إلى الحركـة. وفكرة **ديكارت** عن التصـادم الجسيمي أتاحت لخلفائـه فرصة إدخال المزيد مـن التطوير على رؤى **غاليليـو** المخترقة لطبيعة القوة والزخـم. إلا أن مـا انطوى علـى أهمية مباشـرة بالنسبة إلى النظريـة الكوبرنيكية، هو أن ديـكارت طبق نظريته حول العطالة الخطية والتصـادم الجسيمي على مشكلة الحركـة الكوكبية، منخرطـاً بذلك في إزاحة المخلفات الأخـيرة الموروثة عن الفيزياء الأرسطوطاليسية وإبعادها عن السماوات. فالحركات الدائرية الأوتوماتيكية للأجرام السماويـة، التـي كانت لا تزال معتَمَدة ومتبنـاة من قبل **كوبرنيـك** و**غاليليو**، لم تكن ممكنة في أي عالم ذري لا تستطيع الجزيئات فيه أن تتحرك إلا بخط مستقيم أو تبقى ساكنـة. ومن خلال تطبيق نظريتي العطالة والجزيئـات هاتين على السماوات، نجح **ديكارت** في عزل العامل الحاسم المنتقد في تفسير الحركة الكوكبية: ما لم تكن ثمة قوة مانعة أخرى معينة فإن من شأن حركة العطالة لدى الكواكب، بما فيها حركة الأرض، أن تنـزع بالضرورة إلى دفعها في خـط مماس مستقيم مبتعد عن المدار المنحني حول الشمـس. من الواضـح أن عاملاً معيناً كان دائباً باستمـرار على دفع الكواكب، لبقاء مداراتهـا في منحنيات مغلقة مستمرة دون انقطاعـات نابذة، باتجاه الشمس – أو أن شيئاً ما كان، كما قال **ديكارت** وكما صاغه خلفاؤه بقدرٍ أكبر من الوضوح، دائم الإلزام للكواكـب بـ «السقوط» نحو الشمس. واكتشـاف القـوة الكامنة وراء ذلك السقوط كان المـأزق السماوي الأساسي المنتصب في وجه الكوزمولوجيا الجديدة. باتت حقيقة كون الكواكب متحركة بالمطلق قابلة للتفسير بالعطالة. أما الشكل الذي كانت تلك الحركة تأخـذه –احتفاظ الكواكب الدائم بمـدارات إهليلجية حول الشمس– فقد بقي بحاجة إلى تفسير.

كـثرة من فرضيات ديكارت المستنتجة بالحدس حـول كونه المؤلَّف من الجسيمات –بمـا فيها أكثر قوانينه الخاصة بصدام الجسيمات وملـؤه للكون بدوامات جسيمات متحركـة (حـاول توظيفها لتفسـير تعرض الكواكـب للدفع إلى الخلـف لإعادتها إلى أفلاكهـا)– لم يحافظ عليهـا خلفاؤه. إلا أن تصـوره الأساسي للكـون المادي بوصفه منظومـة ذرية خاضعة لتحكـم بضعة قوانـين ميكانيكية أصبح الأنمـوذج الإرشادي

الهــادي بالنسبــة إلى علماء القــرن السابع عشر المشتبكين مــع التجديد الكوبرنيكي. ولأن لغــز الحركة الكوكبية بقــي المشكلة الأبرز بالنسبة إلى علــم ما بعد كوبرنيك في سعيــه إلى ترسيخ كوزمولوجيا متجانسة ومطّردة ذاتياً، فإن قيام ديكارت بعزل عامل «السقــوط» كان أمــراً لا مهرب منــه. ومع تطبيق مفهــوم العطالة عنــد ديكارت على مــدارات كبلر الإهليلجية، ومع مبــدأ التفسير الميكانيكي العــام المضمر في نظريتهما الأوليتــين عن حركة الكواكب (نظرية الأنيمــا موتريكس والمغناطيسية لكبلر، ونظرية الدوامــات الجسيمية عنــد ديكارت)، كانــت المشكلة قد اكتسبت تحديــداً بات علماء لاحقــون -بــورلّي، هــوك، وهويغنــز- قادريــن على العمــل المثمر من خلالــه. وكانت ديناميكيــات غاليليــو قد زادت مــن تحديد المشكلة عــبر المبادرة عمليــاً في التصدي للفيزيــاء الأرسطوطاليسية، ومن خلال اعتماد قياسات رياضية دقيقة لأجسام ثقيلة ساقطــة نحو الأرضــ. وهكذا فإن مسألتــين أساسيتين بقيتا، واحــدة سماوية وأخرى أرضيــة: وما الذي يجعل الأرضــ والكواكب الأخرى ساقطة باستمــرار نحو الشمس، بالرغــم من وجود العطالة؟ وما الذي يجعل الأشياء السماوية ساقطة باتجاه الأرض، بالمطلق، بالرغم من أننا بصدد أرض متحركة غير مركزية؟

واحتمــال الرد علــى السؤالين كليهما بالجواب نفسه بقي مطــرد التنامي مع عمل كبلــر، غاليليــو، وديــكارت. وفكرة وجود قــوة جذب فاعلــة فيما بين سائــر الأجسام الماديــة كانت هي الأخرى تتطــور. فبين الإغريق كان إيمبدوقليس قد افترض وجود مثــل هذه القوة. وبين المدرسيــين، كان الأورسمي قد حاجج قائلاً بأن من شأن تفسير بديــل لأجسام ساقطة نحو الأرضــ أن يتمثل بأن المادة ميالــة طبيعياً إلى جذب مواد أخــرى، إذا كان أرسطــو على خطأ في تأكيد مكانة الأرضــ المركزية الفريدة. لم يكن أي مــن كوبرنيك وكبلر قد تردد في استحضار مثل هذا الاحتمال دفاعاً عن أرضهما المتحركــة. ومع حلول الربع الثالث من القــرن السابع عشر كان روبرت هوك قد نجح في اقتناصــ النتيجــة المركبة بوضوح: ثمة قوة جذب واحــدة ممسكة بزمام الحركات الكوكبية من جهة والأجسام الساقطة من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك أنه قام بعرض فكرتــه ميكانيكيــاً ببندول متأرجــح في مسار دائري مطول، دأبت قــوة جذب مركزية علــى حرف حركته الخطية باستمرار. ومثل هــذا الاستعراض نجح في تسليط الكثير

مـن الضوء على مدى أهميـة الميكانيك الأرضي من أجل تفسـير الظواهر السماوية. ألقـى بندول هـوك الضوء على مدى نجاح الخيال العلمـي في تغيير السماوات جذرياً مـن كونها دنيا متعالية لها قوانينها الخاصـة إلى تأكيد أنها ليست مختلفة، من حيث المبدأ، عن ملكوت الأرض الدنيوية العادية.

أخـيراً كان شرف تتويج الثورة الكوبرنيكية عبر إقرار الجاذبية قوة شاملة، كونية - قـوة قادرة على التسبـب المتزامن لكل من سقوط الحجارة علـى الأرض والمدارات المغلقة للكواكب حول الشمس - من نصيب إسحاق نيوتن المولود يوم عيد الميلاد سنة مـوت غاليليـو. حقاً، تمثل إنجاز نيوتـن المدهش بالتوصـل إلى حصيلة جمع وتركيب فلسفة ديكارت الميكانيكية من ناحية، قوانين حركة الكواكب الكبلرية من ناحية ثانية، وقوانين الحركة الأرضية الغاليليوية من ناحية ثالثة، وصولاً إلى إذابتها جميعاً في بوتقة نظريـة شاملة موحدة. فمن خـلال سلسلة غير مسبوقة مـن الاكتشافات والبداهات الرياضيـة، أقر نيوتن بأن على الكواكب، كـي تحافظ على أفلاكها الثابتة في سرعات وأبعاد نسبية محددة في قانون كبلر الثالث، أن تكون منجذبة نحو الشمس بقوة جذب متناقصـة بعكس مربع المسافة الفاصلة عـن الشمس، وبأن الأجسام الساقطة باتجاه الأرض - لا أي حجـر قريب فقط بل والقمـر البعيد أيضاً - خاضعـة للقانون نفسه. يضـاف إلى ذلك أنـه اشتق رياضياً من قانـون التربيع العكسي الأشـكال الإهليلجية للمدارات الكوكبية من جهة وتبايـن سرعتها (مساحات متساوية في أوقات متكافئة) كما هي محددة في قانوني كبلر الأول والثاني، من جهة ثانية. وهكذا فإن جميع المسائل الكبـيرة المنتصبـة في وجه الكوبرنيكيين قد حُلت أخيراً - مـا الذي يحرك الكواكب؟ كيف تستطيع الكواكب البقاء في مداراتها؟ ما الذي يجعل الأشياء الثقيلة تهوي باتجاه الأرض؟ ما طبيعة البنية الأساسية للكون؟ ماذا عن قضية الثنائية بين ما هو سماوي ومـا هو أرضي؟ كانت الفرضية الكوبرنيكية قـد استحضرت الحاجة، ثم ما لبثت أن اهتدت إلى كوزمولوجيا جديدة، شاملة، متناغمة ذاتياً.

بنـوع أنموذجي من المزاوجة بين الصرامة التجريبيـة ونظيرتها الاستنتاجية كان نيوتـن قد نجح في صياغـة عدد قليل جداً مـن القوانين الرئيسة التـي بدت متحكمة

بالكـون (**الكوزموس**) كله. ومن خـلال قوانينه الثلاثة (قوانـين العطالة، القوة، ورد الفعـل المساوي) ونظرية الجاذبيـة الشاملة، قام ليس فقط بإرسـاء أساس فيزيائي لسائـر قوانـين كبلـر، بـل وكان أيضـاً قـادراً علـى اشتقاق حـركات الأمـواج، سبق الاعتدالـين (الربيعي والخريفي)، مـدارات الشهب، مسار حركـة القذائف المدفعية وغيرهـا من المقذوفـات أو الصواريخ - بالفعـل، جميع التجليـات المعروفة للحركات السماويـة والأرضية باتت الآن موحدة في خانة واحدة من القوانين الفيزيائية. ما من جـزيء مـادي في الكون إلا ويجتـذب كل جزيء آخر بقـوة متناسبة طـرداً مع الفرق بـين الكتلتين وعكساً مع مربع المسافة بينهما. كان نيوتن قد كافح لاكتشاف التصميم الإجمـالي الكبـير للكون، وكان قد نجح نجاحـاً مشهوداً. ورؤية ديـكارت للطبيعة آلة منظمـة تنظيماً مثالياً خاضعـة لقوانين رياضية وقابلة للفهم مـن قبل العلم البشري كانت قد تحققت.

علـى الرغم مـن أن مفهوم نيوتـن العلمي للجاذبيـة بوصفها قـوة فاعلة عن بعد - وهـو مفهوم مستعار من دراساتـه للعواطف الإيجابية والسلبيـة إزاء فلسفة الزهد والسيميـاء (الخيميـاء، الكيميـاء القديمة) - بـدا باطنياً وعلى مستـوى ضعيف من الميكانيكية بنظر الفلاسفـة الميكانيكيين في القارة الأوروبية، وأربك حتى **نيوتن**، فإن الاشتقاقـات الرياضية كانت أكـثر إدهاشاً في شمولها من أن تكـون قابلة للتصديق. فمن خـلال مفهوم قوة جذب محددة نوعياً، كان قد تمكن من توحيد أطروحتي علوم القـرن السابـع عشر الرئيستـين - الفلسفـة الميكانيكية والـتراث الفيثاغورسي. ولم يمضِ وقـت طويل قبل أن يتم الترحيب بكل منهجـه واستنتاجاته على أنها الأنموذج الإرشـادي للممارسة العلمية. ففي سنـة 86 - 1687، قامت جمعية لندن الملكية بنشر المبادئ الرياضية للفلسفات الطبيعية (برنسيبا ماتيماتيكا فيلوسوفياي ناتوراليس). وعلى امتداد العقود الآتية ظلت مأثرته موضوع تمجيد واحتفال بوصفها رمز انتصار العقل الحديث على الجهل القديم والوسيط. كان **نيوتن** قد كشف النقاب عن الطبيعة الحقيقية للواقع: وقد عدّه فولتير أعظم من سبق لهم أن عاشوا من الرجال.

باتـت الكوزمولوجيا النيوتونيـة - الديكارتية مترسخة بوصفهـا القاعدة الصلبة لنظـرة عالمية جديدة. فمع حلول بدايـة القرن الثامن عشر، بـات الإنسان المتعلم في

الغـرب يعرف أن الرب كان قد خلـق الكون بوصفه نظاماً ميكانيكياً معقداً، مؤلفاً من جزيئـات مادية متحركة في فضـاء لانهائي محايد وفقاً لبضعة مبـادئ أساسية، مثل العطالة والجاذبية، قابلة للتحليل رياضياً. وفي هذا الكون تدور الأرض حول الشمس. وهي ليست إلا واحدة من حشد من النجوم، تماماً كما أن الأرض ما هي إلا كوكب بين عـدد غير قليل من الكواكب، ولم تكـن أي منهما، لا الأرض ولا الشمس، مركز الكون. ثمـة حزمة واحدة من القوانـين الفيزيائية تحكم العالمين السمـاوي والأرضي اللذين لم يعـودا، إذًا، متمايزيـن. تماماً مثلما هـي السماوات مؤلفة من أشيـاء مادية، فإن حركاتها محكومة بقوى ميكانيكية طبيعية.

وقـد بـدا أيضاً أن من المعقول افتراض أن الرب بادر، بعد إنجازه لعملية خلق هذا الكـون المعقـد والمنظم، إلى أن ينـأى بنفسه عـن أي مزيد من الانخـراط أو التدخل الفاعل في الطبيعة، تاركاً إياها تدير شؤونها بنفسها وفقاً لجملة هذه القوانين الكاملة، الثابتة. وهكذا فإن الصورة الجديدة للخالق كانت، إذًا، صورة مهندس معماري إلهي، صـورة أستاذ رياضيات كبير، وصورة صانع ساعات ماهر، في حين بدا الكون ظاهرة مضبوطـة بدقة ولاشخصية أساساً. أما دور الإنسـان في الكون فإن أفضل حكم عليه يتـم من منطلق أنه تمكن، بفضل ذكائه الخاص، مـن اختراق نظام الكون الجوهري ومـا لبث أن أصبـح قادراً على توظيف تلك المعرفة لخدمـة أغراضه وتعظيم قدراته. ومما لا تشوبه ذرة شك واحدة أن الإنسان هو تاج الخلق. باتت الثورة العلمية -وولادة الحقبة الحديثة- مكتملتين.

الثـورة الفلسـفية

بقيـت مهنة الفلسفة خلال هذه القرون المحورية وثيقـة الارتباط بالثورة العلمية، التـي صاحبتها وحَفَزَتْها، ووفَّرَت لهـا أساساً، وخضعت لقولبتها نقديـاً. أما الآن فقد نجحت الفلسفة بالفعل في اكتساب هوية وبنية جديدتين مع شروعها في اقتحام حقبتها العظيمة الثالثة في تاريخ العقل الغربي. خلال جزء كبير من الحقبة الكلاسيكية كانت الفلسفـة، رغم تأثرها بكل من الدين والعلـم على حدٍّ سواء، قد شغلت مكانة مستقلة إلى حـدٍّ كبـير بوصفهـا عنصر تحديد وحكـم بالنسبـة إلى النظرة العالميـة للثقافة

المتعلمــة، ثقافة القــراءة والكتابة. ومع مجــيء العصر الوسيط قــام الدين المسيحي بتــولي تلك المكانة المرموقة، فيمــا باتت الفلسفة مضطلعة بــدورٍ ثانوي تابع في عملية الجَسْر بين الإيمان والعقل. أما مع مجيء الحقبة الحديثة فقد بدأت الفلسفة تفرض نفسهــا بوصفها قوة مستقلة مئة بالمئة في الحياة الفكريــة للثقافة. وبعبارةٍ أكثر دقة، بادرت الفلسفة الآن إلى إطلاق عملية النقل التاريخي للولاء من الدين إلى العلم.

بيكون

في عقــود القرن السابع عشــر نفسها التي شهدت في إيطاليا قيام غاليليو باجتراح الممارسة العلمية الجديــدة، بادر فرانسيس بيكون في إنجلترا إلى إعلان ميلاد حقبة جديــدة كانــت ستشهد قيــام العلوم الطبيعيــة بإضفاء نوع من الخلاصــ المادي على الإنســان ليصاحب تقدمــه الروحي نحو الألفيــة المسيحية (السعيــدة). برأي بيكون تطلــب اكتشاف العالم الجديــد من قبل المستكشفين الكوكبيــين اكتشافاً موازياً لعالم عقلــي جديد يتــم فيه التغلب على جملــة أنماط التفكير القديمة، الأهــواء التقليدية، التشوهــات الذاتية، الاضطرابــات اللفظية، والعمى الفكري العــام من خلال اعتماد منهــج جديد على صعيد اكتساب المعرفــة. كان لا بد لهذا المنهج من أن يكون تجريبياً في الأساس: عبر الرصد المتأني والدقيق للطبيعة والاجتراح البارع للعديد والمتنوع من التجارب، التي يتم إجراؤها في سياق بحوث تعاونية منظمة، بات العقل البشري قادراً علــى الإنجاز التدريجي لعملية استنباط تلــك القوانين والتعميمات التي من شأنها أن تكســب الإنســان فهم الطبيعة الضــروري للتحكم بها. وكان من شــأن مثل هذا العلم أن يجلــب للإنســان مكاسب لا تقدر بثمــن، وأن يمكنه من إعادة فرضــ سيادته على الطبيعة. تلك السيادة التي كان قد أضاعها مع سقوط آدم.

في حــين أن سقراط كان قــد ساوى المعرفــة بالفضيلة، فإن بيكــون ساوى المعرفة بالسلطــة والنفوذ، بالقوة. ففائدتها العملية هي المعيار الحقيقي لشرعيتها. مع بيكون تولى العلم دوراً جديداً – نفعياً، طوباوياً. بوصفه النظير المادي والبشري لخطة الرب القائمــة على الخلاص الروحــي. لم يخلق الرب الإنسان إلا ليفســر الطبيعة ويفرض هيمنتــه عليها. صحيــح أن سقوط الإنســان الأول تطلب جعل مثل هــذا المسعى شاقاً

وعرضــة للأخطاء، غير أن هذا الإنسان من شأنه، شرط قيامه بضبط عقله وتطهير نظرته إلى الطبيعة من الأهواء والأحكام المسبقة القديمة قدم الزمن، أن يبلغ مستوى امتــلاك حقــه السماوي. عبر العلم، بوســع إنسان الحقبة الحديثــة تأكيد تفوقه على القدماء. تبين أن التاريخ ليس دَوْرياً، كما كان يظن القدماء، بل هو تقدمي، تصاعدي، لأن الإنســان بات واقفاً على عتبــة حضارة علمية، جديدة. مفعمــاً بالشك إزاء جملة المذاهــب الدارجة ونافذ الصبر حيال مماحـكات القياسات المنطقية لدى المدرسيين الأرسطوطاليسيــين، التي لم يرها أكـثر من عقبات طال احترامها على طريق المعرفة المفيدة، أصر بيكون على أن التقدم في العلوم يتطلب إعادة صياغة جذرية لجملة أسس هــذه العلوم. ليس الأساس الحقيقي للمعرفــة إلا العالم الطبيعي والمعلومات المستمدة منه عبر الحواس البشرية. فملء العالم بأسباب نهائية مفترضة، كما فعل أرسطو، أو بجواهر سماوية (ربّانية) يدركها العقل، كما فعل أفلاطون، لم يكن إلا حجباً للإنسان عن أي فهم حقيقي للطبيعة كما هي، بالاستناد الراسخ إلى أساس التواصل التجريبي والمحاكمــة الاستدلالية بــدءاً بالجزئيات. لم يعد طالب المعرفــة ملزماً بالانطلاق من أي تعريفــات مجردة وفروق لفظيــة انتقالاً بعدهما إلى المحاكمة استدلالياً وصولاً إلى إقحــام الظواهــر في نظام مرســوم من قبل. عليه، بــدلاً من ذلك، أن يبــدأ بالتحليل المحايــد لبيانــات ملموسة فيصــل، عندئذ فقــط، إلى المحاكمة استقرائيــاً، وبحذر، ليتوصل إلى استنتاجات عامة، مدعومة تجريبياً.

دأب بيكــون على توجيه النقد إلى أرسطــو والمدرسيين بسبب مبالغتهم في التعويل علــى الاستنتاج في المعرفــة، لأن المقدمات التي يتم استيــلاد النتائج منها قد لا تكون ببساطة سوى تلفيقات زائفة ابتدعها عقل الفيلسوف دون أي أساس في الطبيعة. ومن وجهــة نظــر بيكون، فإن كل مــا يمكن للعقل الخالص أن يقــرره في مثل هذه الظروف لا يعــدو كونــه استجراراً من ذاتــه لشبكة من التجريــدات غير المتمتعة بــأي صدقية موضوعية. أما الفيلسوف الحقيقي فيبادر، بدلاً من ذلك، إلى المقاربة المباشرة للعالم الواقعــي ودراستــه، دون التورط الزائــف في استباق الحصيلة والانحيــاز إليها. يقوم بتطهيــر العقل مــن تشويهاته الذاتية. فالبحث الأرسطوطاليســي عن أسباب وقضايا

شكليــة ونهائية، والإيمان القَبْلي بامتــلاك الطبيعة لأهداف غائية وجواهر أنموذجية أصلية، ليسا إلا اثنين من هذه التشويهات الجذابة الخادعة للعقل الملوث بالعاطفة. لا بد من نبذهما بوصفهما عديمي الفائدة غير منطويين على أي ثمار تجريبية. لم تكن أشـكال الفلاسفة التقليديين إلا أوهامــاً، مع بقاء كلماتهم ميالة إلى الحجب بدلاً من الكشـف. لا بد من نبـذ التصورات المسبقة واللغو لاعتماد الاهتمــام المباشر بالأشياء وأنظمتهــا المرصودة. فالحقائق «الضرورية» أو «النهائيــة» يجب اعتمادها بقدرٍ كبير مــن البهجة. ولاكتشــاف النظام الحقيقي للطبيعة، لا بد مــن تطهير العقل من جميع عوائقــه الداخلية، تنقيته من النزوع الاعتيادي إلى إنتاج أحلام يقظة محققة قبل أي استقصــاء تجريبــي. يتعين على العقــل أن يتواضع، أن يكبح جماحــه. وإلا فإن العلم سيكون مستحيلاً.

لم يكــن افتراض أن العالم مخترق ومنظم بطريقة تجعله في متناول عقل الإنسان على نحوٍ مباشر، بما يوصل هذا العقل، مباشرة مرة أخرى، إلى معرفة أغراض الرب الخفيــة، كما فعل فلاسفة العصور القديمة والوسطــى، إلا منعاً للعقل من النفاذ إلى لــب أشكال الطبيعة الفعلية. فقــط بالاهتداء إلى الفرق بين الــرب وخلقه، وبين عقل الرب وعقل الإنسان، يستطيع الأخير أن يحقق تقدماً حقيقياً في العلم. على هذا النحو عــبر بيكون عن روح الإصــلاح (الديني) وأوكم. لا بد من نبذ أي «لاهوت طبيعي» كما في المدرسيــة الكلاسيكية بوصفها جمعاً للأضداد، مزاوجة زائفة ومضلِّلة بين قضايا الإيمان وأمور الطبيعة. لكل مجال قوانينه الخاصة ومنهجه المناسب. ينتمي اللاهوت إلى دنيــا الإيمــان، أما دنيا الطبيعة فتجــب مقاربتها بعلم طبيعــي محرر من شوائب الافتراضــات غــير ذات العلاقة المستمدة من الخيال الدينــي. بوسع كل من اللاهوت والعلــم أن يحققا قدراً من الازدهار شــرط إبقائهما منفصلين عن صواب، كما بوسع الإنسان أن يخدم خالقه على نحوٍ أفضل عبر فهم الأسباب الطبيعية الحقيقية للملكة الأرضية - وصولاً إلى الإمساك بزمام التحكم بها كما شاء الرب.

ولأن جميع الأنظمة الفلسفية السابقة من الإغريق وصاعداً كانت مفتقرة إلى نزعة تجريبية ذات قاعدة نقدية صارمة، بسبب تعويلها على سلاسل من البنى العقلانية

والخيالية غير المدعومة بالاختبار المتأني، فإنها بقيت أشبه بعروض مسرحية فخمة مسلية، بلا علاقة حقيقية مع العالم الواقعي الذي دأبت على تشويهه بقدرٍ كبير من الأناقة. كثيراً ما تمخضت الحاجات العاطفية وأساليب التفكير التقليدية، وباطراد، عن دفع الإنسان إلى إساءة إدراك الطبيعة، إلى أنسنتها - الطبيعة -، وإلى جعلها ما يتمناه لا ما هي في الحقيقة. أما الفيلسوف الحقيقي فلا يحاول تضييق العالم وتقليصه لإقحامه في دائرة فهمه، بل يجاهد ليوسّع مداركه لتصبح قادرة على استيعاب العالم. ذلك هو الذي يجعل مهمة الفيلسوف الأولى والأهم متمثلة، برأي بيكون، بالمعاينة الطازجة للجزئيات. ومن خلال التوظيف الحصيف والبارع للتجارب تصبح أدلة الحواس قابلة للتصويب والتعزيز التدريجيين وصولاً إلى إماطة اللثام عن الحقائق الكامنة في الطبيعة. وهكذا فإن من الممكن أن يتم، أخيراً، ذلك الزواج بين عقل الإنسان والكون الطبيعي، ذلك الزواج الذي تنبأ بيكون بأن من شأن ثماره أن تكون سلسلة طويلة من الاختراعات العظيمة المؤهلة لتحرير البشرية من ألوان بؤسها. فخلاص العرفان، بل خلاص عظمة الإنسان نفسه كامن في مستقبل العلوم.

باتت الانعطافة الحديثة في تيار الفلسفة واضحة المعالم مع بيكون. فاسمانية وتجريبية المدرسيين الجدد، وانتقاداتهم المتزايدة لكل من أرسطو واللاهوت التأملي، اهتدت إلى تعبيرات جريئة ونافذة. صحيح أن بيكون بالغ، بالرغم من كل عبقريته ودهائه، في الاستخفاف بقوة الرياضيات على صعيد تطوير العلوم الطبيعية الجديدة، أخفق في التقاط ضرورة المحطة النظرية التي تسبق الرصد التجريبي، وبقي غافلاً تماماً عن أهمية نظرية مركزية الشمس الجديدة؛ غير أن مناصرته القوية للتجربة بوصفها المصدر الشرعي الوحيد للمعرفة الصحيحة أفضت عملياً إلى إعادة توجيه العقل الغربي نحو العالم التجريبي، نحو المعاينة المنهجية للظواهر الطبيعية، ونحو رفض جملة الافتراضات التقليدية - اللاهوتية منها والميتافيزيقية على حدٍّ سواء - لدى متابعة مسيرة تقدم المعرفة والعلم. لم يكن بيكون فيلسوفاً نظامياً كما لم يكن عالماً صارم الممارسة. لعله كان بين بين، بين هذا وذاك، نجحت قوةُ بلاغته وصيغته

الرؤيوية في إقناع أجيال المستقبل بضرورة إنجاز برنامجه الثوري: برنامج الاجتياح العلمي للطبيعة خدمة لرخاء الإنسان ومجد الرب.

ديكارت

إذا كان بيكون في إنجلترا هو الذي أسهم في الإيحاء بما هو مميز من شخصية، توجه، وصرامة في العلم الجديد، فإن ديكارت كان، على النقيض من ذلك، صاحب مشروع إرساء الأساس الفلسفي لهذا العلم، وقد نجح، بذلك، في إنطاق البيان التاريخي المحدِّد لقامة النَّفْس الحديثة.

ففي عصر وجد نفسه في مواجهة نظرة عالمية متداعية، مع اكتشافات غير متوقعة وباعثة على الحيرة على جميع الأصعدة، ومع انهيار سلسلة من المؤسسات الأساسية والتقاليد الثقافية، ثمة نسبية قائمة على الشك حول إمكانية امتلاك المعرفة اليقينية راحت تنتشر بين صفوف فئات المثقفين الأوروبيين. لم تعد المرجعيات الخارجية قابلة للثقة الساذجة، بصرف النظر عن مدى تمتعها بالاحترام، إلا أن أي معيار جديد مطلق للحقيقة يحل محل نظيره القديم لم يصبح موجوداً بعد. وهذا اللايقين المعرفي (الابستمولوجي)، وقد زاد حدة جراء حشد الفلسفات القديمة المتنافسة التي دأب الإنسانيون على إغراق النهضة بها، ما لبث أن اكتسب قوة دفع إضافية بسبب تدفق موجة أخرى من التأثيرات الإغريقية - مع استعادة دفاع **سكستوس امبيريكوس** الكلاسيكي عن نزعة الشك. كان كاتب المقالات الفرنسي مونتاني شديد الحساسية إزاء المزاج الجديد، وقد بادر بدوره إلى إضفاء صوت حديث على جملة الشكوك المعرفية القديمة. إذا كان إيمان الإنسان يتحدد بالعادة الثقافية، إذا كان من شأن الحواس أن تكون خادعة، إذا لم تكن بنية الطبيعة متناغمة بالضرورة مع عمليات العقل، وإذا بقيت نسبية العقل وهشاشته أمام الخطأ دائبتين على إعاقة معرفة الرب أو المعايير الأخلاقية المطلقة، فليس ثمة أي شيء مؤكد ويقيني.

ثمة أزمة شك الفلسفة الفرنسية كانت قد برزت على السطح، وهي أزمة عاشها ديكارت الشاب، وهو الغائص في بحار النزعة العقلانية النقدية الطاغية على تعليمه

اليسوعي، بحدَّةٍ بالغـة. ومضغوطاً بالإرباكات الموروثة عن تعليمه، بجملة التناقضات الصارخـة فيمـا بين وجهات النظـر الفلسفية المتباينـة، وبالأهميـة المتضائلة للوحي الدينـي في مجـال فهم العـالم التجريبي، بادر ديـكارت إلى العمـل في سبيل اكتشاف أساس لا يمكن دحضه لمعرفة يقينية.

كان الانطلاق من الشك بكل شيء الخطوة الأولى الضرورية لأنه أراد تكنيس جميع الافتراضـات والقناعـات السابقة المشوّشـة لمعرفة الإنسان والاكتفـاء بتلك الحقائق التـي يستطيـع بنفسه أن يختبرها بوضـوح ومباشرة بوصفها غـير قابلة للشك. غير أن ديـكارت كان، خلافاً لبيكون، عالم رياضيات مرموقاً وقد بدت المنهجية الصارمة المميزة لعلوم الهندسة والحساب أنها الوحيدة الواعدة باليقينية التي كان يسعى إليها بحماسة في القضايا الفلسفية. فالرياضيات تبدأ بإعلان مبادئ أولى بسيطة واضحة ذاتيـاً، بدهيـات أساسية يمكـن اعتمادها لاستنتـاج حقائق أكثر تعقيـداً وفقاً لمنهج عقـلاني صارم. وعبر تطبيق محاكمة دقيقـة وشاقة على سائر مسائل الفلسفة، ومن خلال عدم التسليم إلا بتلك الأفكار التي كان عقله يراها واضحة، مميزة، وبريئة من التناقض الداخلي، نجح ديكارت في إقرار وسيلته المناسبة للوصول إلى اليقين المطلق. كان من شأن العقلانية النقدية المنضبطة أن تتغلب على المعلومات غير الجديرة بالثقة عن العالم، تلك المعلومات المأخوذة من الحواس أو الخيال. وكان من شأن ديكارت، إذ عكـف على استخدام مثل هذا المنهـج، وتأسيس علم جديد مرشح لإدخال الإنسان في حقبة جديدة قائمة على ركائز المعرفة، الحكمة، والخير، أن يصبح أرسطو الجديد.

وهكـذا فإن نزعة الشـك تزاوجت مع علم الرياضيات لإنجـاب الثورة الديكارتية في الفلسفـة. أمـا الحد الثالث لتلك الثورة، وقد كان حافـز الشك المنهجي والمحاكمة الواضحـة ذاتياً ونتاجهما على حدٍّ سواء، فقد شكل القاعدة الأساسية لمجمل المعارف الإنسانية: إنه يقين وعي الفرد لذاته. ومن خلال عملية الشك المنهجي بكل شيء، حتى بالواقـع الجلي للعالَم الفيزيائي بل ولجسده هو (الـذي يمكنه أن يكون مجرد حلم)، استنتـج ديكارت أن معطى واحداً فقط غير خاضـع للشك، ألا وهو واقع أو حقيقة أنه يشـك. أقله ثمة الـ «أنـا» الواعي للشك، الفاعل لفعل التفكير، موجود. أقله هذا القدر

مؤكد: كوغيتو، إيرغو سوم - أنا أفكر، إذن أنا موجود. كل ما عدا ذلك خاضع للشك، باستثناء حقيقة وعي المفكر الذاتي غير القابل للاختزال. ولدى الإقرار بهذه الحقيقة المؤكدة، فإن العقل يستطيع أن يدرك ما يميز اليقين نفسه: فالمعرفة المؤكدة إن هي إلا تلك التي يمكن تصورها بوضوح وتمييز.

وهكذا فإن الكوغيتو (أنا أفكر) كان المبدأ والأنموذج الإرشادي الأول لكل معرفة أخرى، الموفِّر لأساس مناسب لاستخلاص استنتاجات لاحقة من جهة، ومثال واضح لسائر البداهات العقلانية الأخرى الواضحة ذاتياً من جهة ثانية. ومن الوجود غير القابل للشك لفاعل فعل الشك، وهو بحد ذاته وعي بعدم الكمال والمحدودية، استنتج ديكارت الوجود الضروري لكيان لانهائي كامل هو الرب. شيء ما لا يستطيع أن يصدر عن لا شيء، كما لا يمكن لأي أثر أن يمتلك واقعاً غير مستمد من سببه. وفكرة الرب بالغة الضخامة والكمال إلى درجة أنها مستمدة على نحوٍ بدهي، بالضرورة، من واقع يتجاوز المفكر المحدود والطارئ؛ ومنه يقين رب موضوعي كلي القدرة. فقط من خلال الافتراض المسبق لرب كهذا يمكن تأكيد جدارة النور الطبيعي لعقل الإنسان بالثقة، أو الواقع الموضوعي لواقع عالم الظواهر. فإذا كان الرب رباً، بمعنى كيان كامل، فإنه لن يخدع الإنسان والعقل الذي يزود الإنسان بحقائق واضحة ذاتياً.

ومما ينطوي على أهمية موازية أن مبدأ الكوغيتو (أنا أفكر) تمكن أيضاً من الكشف عن ترتيب وتقسيم جوهريين في العالم. فالإنسان العقلاني يعرف أن وعيه هو مؤكد، ومختلف كلياً عن العالم الخارجي للأشياء المادية، التي هي أقل يقيناً على الصعيد المعرفي، ولا يمكن إدراكها إلا كأشياء. وهكذا فإن ريس **كوغيتانس** المادة المفكرة -، التجربة الذاتية، الروح، الوعي، ذلك الذي يدرك الإنسان أنه داخلي - فُهم على أنه مختلف أساساً ومنفصل عن ريس اكستنسا - المادة الممتدة، العالم الموضوعي، المادة، الجسم الفيزيائي، النباتات والحيوانات، الحجارة والنجوم، الكون الفيزيائي كله، كل شيء يدركه الإنسان على أنه خارج عقله. فقط في الإنسان اجتمع الواقعان بوصفهما عقلاً وجسداً. وكل من قدرة عقل الإنسان على المعرفة والواقع الموضوعي والنظام للعالم الطبيعي اهتديا إلى منبعهما المشترك في الرب.

ومـن هنا يتم، على أحد جانبي الثنائية الديكارتيـة، فهم النفْس على أنه عقل، والوعـي الإنساني على أنه وعي المفكر بامتيـاز. الحواس ميالة إلى التسبب والوقوع في الخطـأ، الخيال فريسـة تشويهات الوهـم، العواطف غـير ذات أهمية لأي فهم عقلاني معين. وعلى الجانب الآخر من الثنائية، وفي تعارض مع العقل، تكون جميع أشياء العالم الخارجي مفتقرة إلى الوعي الذاتي، الهدف، أو الروح. فالكون المادي خـالٍ كلياً من الصفات البشرية. ولعل جميع الظواهر المادية، بوصفها أشياء مادية قابلـة من حيث الجوهر للفهـم على أنها آلات – أشبه بالأتمتات القريبة من الحياة والآلات، الساعات، المطاحن، والنافورات الحقيقية التي درج أوروبيو القرن السابع عشر على بنائها والاستمتاع بها. قام الرب بخلق الكون وتحديد القوانين الميكانيكية، أمـا بعد ذلك فإن النظام متحرك ذاتياً، والإله الأسمى والأعلى يتولى بناءه الذكاء الأعلى والأسمى.

ليسـ الكون، إذًا، عضوية حية، كما رأى أرسطو والمدرسيون، يضفي عليها الهدف الغائـي أشـكالاً ويحركهـا. بعد وضع مثل هـذه التصـورات المسبقة جانبـاً والاكتفاء باستخدام عقل الإنسان التحليلي وحده للحدس بأبسط وأوضح وصف للطبيعة، يتضح أن الكـون مؤلـف من مواد ذرية بـلا حياة. وأفضل فهم لمثل هـذه المواد هو عن طريق المبـادئ الميكانيكية، وتحليلها اختزالياً إلى أبسط أجزائها، وإدراكها بدقة من منطلق ترتيبات وحركات تلك الأجزاء: «قوانين الميكانيك مماثلة لقوانين الطبيعة». وما ادعاء الإنسان رؤية أشكال وأغراض كامنة في الطبيعة إلا تأكيداً لعقوق ميتافيزيقي، زعماً لتواصل مباشر مع عقل الرب. ومع ذلك فإن العالم المادي بقي، لكونه كلي الموضوعية، مادياً راسخاً دون لبس، قابلاً للقياس أساساً. ومن ثم فإن أقوى أدوات الإنسان لفهم الكون هي الرياضيات الخاضعة لنور عقل الإنسان الطبيعي.

ولدعم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة عنده، عمد ديكارت إلى توظيف تمييز غاليليو بـين صفات أولية، قابلة للقياس، وأخرى ثانوية، أكـثر ذاتية للأشياء. وفي سعيه إلى فهـم ذلك الكون يتعين علـى العالم ألا يركز على المواصفات البادية للإدراك الحسي

وحدهـا، التي تكون عرضـة للخطأ الذاتـي والتشويه الإنساني، بل يجـب أن يكتفي، بـدلاً من ذلك، بالانتباه إلى جملـة الصفات الموضوعية التي يمكـن إدراكها بوضوح وتمييز وتحليلها كمياً - امتداداً، شكلاً، عدداً، دواماً، جاذبية محددة، موقعاً نسبياً. وعلـى هذا الأساس فإن بوسع العلم أن يتقدم مستخدماً آليتي التجريب والافتراض. وبالنسبـة إلى ديكارت ليس الميكانيك إلا صنفاً من صنـوف «رياضيات كونية» تمكّن مـن تحليل الكون المادي تحليلاً شاملاً وتوظيفه علـى نحوٍ فاعل لخدمة صحة البشر وراحتهـم. وإذا كان العالم خاضعاً لحكـم الميكانيك الكمي، فإن الإيمان المطلق بعقل الإنسـان يبقى مـبرراً. هنا، إذًا، يكمـن الأساس الصالح لفلسفـة عملية - لا فلسفة المدارس التأمليـة، بـل فلسفة تهـب الإنسان فهمـاً مباشراً لقوى الطبيعـة بما يوفر إمكانية جعلها تخدم أغراضه.

يبادر عقل الإنسان أولاً إلى تثبيت وجوده الخاص، من خلال الضرورة التجريبية، ثـم وجود الرب، عبر الضـرورة المنطقية، ومن هناك واقع العـالم الموضوعي ونظامه العقلاني المضمونين من قبل الرب. قام ديكارت بتتويج عقل الإنسان بوصفه المرجعية العليـا في أمور المعرفة، القادرة على تمييز الحقيقـة الميتافيزيقية اليقينية وعلى بلوغ الفهم العلمي اليقيني للعالم المادي. والعصمة المنسوية ذات يوم إلى الكتاب المقدس أو البابـا الأعلى وحده انتقلت الآن إلى عقـل الإنسان نفسه. فعلى الصعيد العملي، أقدم ديـكارت، دونما قصـد، على إطلاق ثورة كوبرنيكية في اللاهـوت، لأن نمط محاكمته يشي بأن وجود الرب يتقرر عن طريق عقل الإنسان لا العكس. وعلى الرغم من ضمان بداهـة يقين وجود الرب عبر صدق الرب الكـريم على صعيد خلق عقل إنساني جدير بالثقة، فإن ذلك الاستنتاج لا يمكن تأكيده إلا بالاستناد إلى أساس معيار فكرة واضحة ومميـزة، حيث تكون المرجعيـة متجذرة في حكم صادر عن العقـل الإنساني الفردي. وبالنسبـة إلى المسألة الدينيـة النهائية يكون القول الفصل عائـداً لنور عقل الإنسان الطبيعي، حتى مجيء ديكارت، بقيت حقيقة الوحي متمتعة بمرجعية موضوعية خارج المحاكمـة البشريـة، أما الآن فإن مشروعيـة هذه الحقيقة بدأت تخضـع لتأكيد عقل الإنسان. فالاستقلالية الميتافيزيقية التي كان لوثر قد طالب بها في إطار معايير الدين

المسيحي، أعلنها ديكارت الآن على نحوٍ أشمل. ففيما كان يقين لوثر الأساسي متمثلاً بإيمانه بنعمة الرب المخلِّصة كما تجلت في الإنجيل، جاء يقين ديكارت الأساسي متجسداً في إيمانه بآيات الوضوح الإجرائية للمحاكمة الرياضية مطبقة على خلو الذات أو النفس المفكرة من احتمال الشك.

يضاف إلى ذلك أن ديكارت أسهم، بتأكيده لهذه الثنائية الجوهرية بين المادة المفكرة والمادة الممتدة، في تحرير العالم المادي من ارتباطه الطويل بالإيمان الديني، متيحاً للعلم فرصة تطوير تحليله لذلك العالم من منطلقات غير ملوثة بأي مواصفات روحية أو إنسانية وغير مقيدة بأي عقائد لاهوتية جامدة. لم يسبق لكل من عقل الإنسان والعالم الطبيعي أن كانا مستقلين، كل منهما عن الآخر، ومنفصلين عن الرب بعضهما عن بعض، كما هما اليوم.

هنا، إذاً، كان الإعلان الأنموذجي الأصلي للذات الحديثة، مؤسَّسة بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحددة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلا الأولوية المطلقة - إذ يشك بكل شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية بل العالم، بوصفها ذاتاً في مواجهة موضوع، بوصفها كينونة مفكرة، راصدة، ومحركة، كلية التميز عن أي رب موضوعي وأي طبيعة خارجية. فثمرة الثنائية بين الذات العقلانية والعالم المادي كانت هي العلوم بما فيها قدرة هذه العلوم على إضفاء صفة اليقين على معرفة ذلك العالم، وعلى جعل الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها». برأي ديكارت لم يكن العلم، والتقدم، واليقين المعرفي، وهوية الإنسان، جميعاً، إلا عناصر وثيقة الترابط فيما بينها كما مع تصور كون موضوعي، ميكانيكي على نحوٍ يتعذر فصلها، وما بناء الطابع الأنموذجي الأصلي للعقل إلا على أساس هذه القاعدة المركبة.

❧ ❧ ❧

قام بيكون وديكارت -وهما اثنان من أنبياء حضارة علمية، من نابذي ماضٍ جاهل، ومن دارسي الطبيعة المتحمسين-، إذاً، بإعلان الركيزتين المعرفتين التوأمين

للعقل الحديث. ففي بيانهما المتتاليين عن التجريبية والعقلانية بلغت الأهمية المتنامية منذ القدم للعالم الطبيعي وعقل الإنسان، وهي التي دشنها الإغريق وأعاد المدرسيون اكتشافها، مرحلة تعبيرها الحديث النهائي. وعلى هذه القاعدة الثنائية تقدمت الفلسفة وانتصر العلم: ليس صدفة بالنسبة إلى إنجاز نيوتن أن يكون الأخير قد دأب منهجياً على توظيف نوع من المزاوجة العملية بين تجريبية بيكون الاستقرائية وعقلانية ديكارت الرياضية الاستنتاجية، وصولاً إلى جني ثمرة المنهج العلمي الذي كان غاليليو أول مجترحيه.

بعد **نيوتن** بات العلم مهيمناً بوصفه المرجع المحدّد للكون، وجددت الفلسفة موقعها نسبة إلى العلم - داعمة في الأغلب الأعم، منتقدة واستفزازية بين الحين والآخر، مستقلة ومهتمة بمجالات مختلفة أحياناً، ولكنها بعيدة، آخر المطاف، عن موقع إنكار الاكتشافات والاستنتاجات الكوزمولوجية للعلوم التجريبية التي باتت الآن متزايدة القدرة على التحكم بالنظرة العالمية الغربية. على الصعيد العملي، نجح إنجاز نيوتن في التأسيس لكل من الفهم الحديث للكون الفيزيائي - بوصفه ميكانيكياً، منظماً رياضياً، مادياً على نحوٍ ملموس، خالياً من أي مواصفات إنسانية أو روحية، وبعيداً، خصوصاً، عن أن يكون مسيحياً من حيث البنية - من جهة، والفهم الحديث للإنسان، الذي كان ذكاؤه العقلاني قد أدرك نظام العالم الطبيعي، والذي كان، من ثم، كائناً نبيلاً لا بفضل كونه المحور المركزي لخطة السماء، كما تجلت في الكتاب المقدس، بل لأنه كان، بفضل عقله الخاص، قد تمكن من استيعاب منطق الطبيعة الكامن في العمق وصولاً إلى بلوغ مستوى الهيمنة على قواها، من جهة ثانية.

لم تكتف الفلسفة الجديدة بمجرد عكس المعنى الجديد لتمكين الإنسان. فأهميتها كفلسفة، وسبب تأثيرها الكبير في العقل الغربي، كامنان خصوصاً في الدعم الذي تحظى به علمياً وتكنولوجياً. وعلى نحوٍ غير مسبوق، ثمة نمط في التفكير تمخض عن نتائج مذهلة في ملموسيتها. وفي مثل هذا الإطار العظيم بدا التقدم حتمياً. أخيراً بدا مصير البشرية السعيد مؤكداً، نتيجة، ربما، لطاقاتها العقلانية وإنجازاتها الملموسة الخاصة. بات واضحاً أن السعي إلى التحقق الإنساني سيجري دَفْعُه بتحليل وتوظيف

متزايد التعقيد والإتقان للعالم الطبيعي، ومن خلال جهود منهجية مبذولة لتوسيع دائرة استقلال الإنسان الفكري والوجودي في سائر المجالات والميادين: الفيزيائية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والعلمية، والميتافيزيقية. من شأن التثقيف السليم لعقل الإنسان في بيئة جيدة التصميم أن يتمخض عن أفراد عقلانيين، مؤهلين لفهم العالم وأنفسهم، قادرين على الفعل بأعلى مستويات الذكاء في سبيل خير الجميع. ومع تحرير العقل من الأهواء، والأحكام المسبقة، والخرافات التقليدية، يصبح الإنسان قادراً على التقاط الحقيقة البدهية وصولاً إلى بناء صرح عالم عقلاني يتيح للجميع فرصة الازدهار. بات الحلم بحرية الإنسان وتحققه الكامل في هذا العالم قابلاً للتحقيق. أخيراً نجحت البشرية في الوصول إلى عصر تغمره الأنوار.

أسس النظرة الحديثة إلى العالم

كان الغرب بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، إذًا، شاهداً على انبثاق كائن إنساني جديد الوعي الذاتي ومستقل - فضولي بشأن العالم، واثق بأحكامه الخاصة، متشكك حول الأصول (المعتقدات التقليدية الثابتة)، متمرد على السلطة، مسؤول عن معتقداته وأفعاله الخاصة، مغرم بالماضي الكلاسيكي، ولكنه أشد التزاماً بمستقبل أعظم، فخور بالإنسانية، مدرك لتميزه عن الطبيعة، واثق من قدراته الفنية بوصفه مبتكراً ومبدعاً فردياً، متأكد من قابليته الفكرية لفهم الطبيعة والتحكم فيها، وبالإجمال أقل تعويلاً على رب كلي القدرة. وهذا الانبثاق للعقل الحديث، المتجذر في التمرد على الكنيسة في القرون الوسطى والمرجعيات القديمة، بالرغم من بقائه خارجاً من رحمي هاتين التركيبتين ومعتمدًا عليهما، ما لبث أن أخذ الأشكال الثلاثة المتمايزة والمترابطة جدلياً (ديالكتيكياً) لكل من النهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية، التي قامت مجتمعة بوضع حد لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية الثقافية في أوروبا وبالتأسيس لروح العصر الحديث العلمانية، والشكّاكة، والأكثر فردانية. ومن رحم ذلك الانقلاب الثقافي العميق خرجت العلوم بوصفها ديانة الغرب الجديدة.

حين أخفقت المعركة التنينية الكبرى فيما بين الأديان في التوصل إلى حل، إذ لم تعد أي بنية عقدية توحيدية طاغية على الحضارة، برز العلم فجأة بوصفه عنوان

تحــرر البشريــة - عنواناً تجريبياً، عقلانياً، مناشداً الفطنــة العامة وحقيقة ملموسة بوســع كل شخصــ لمسها ورَوْزَها بنفسه. ثمة حقائق ونظريــات قابلة للاختبار جُربت ونوقشــت بين أنداد حلت محــل آيات وحي دوغمائية مفروضة تراتبياً من قبل مؤسسة كنسيــة محددة. بات البحث عــن الحقيقة يتم الآن من منطلق تعاون دولي، بروح حب واستطــلاع منضبطة، مــع نوع من الاستعداد، بــل حتى التوق، لتجــاوز حدود المعرفة السابقــة والتعالي عليها. موفــراً إمكانية جديدة لليقين المعــرفي والتوافق الموضوعي، قدرات جديدة على أصعدة التنبؤ التجريبي، الابتكار التكنولوجي، والتحكم بالطبيعة، قَدَّم العلم نفسه بوصفه نعمة العقل الحديث المنقذة. قام العلم بإضفاء صفة النبل على ذلك العقل إذ بيّن أنه قادر على الإدراك المباشر لنظام الطبيعة العقلاني الذي أعلنه الإغريق أولاً، ولكن على مستوى متفوق ومتعالٍ كثيراً على إنجازات القدماء ومدرسيي العصــور الوسطى. ما من مرجعية تقليدية محددة دوغمائياً للنظرة الثقافية، كما أن مرجعيــة كهذه ليست مطلوبة، لأن كل فرد يمتلك في داخله الوسيلة اللازمة لتحصيل معرفة معينة - عقله هو ورصده للعالم التجريبي.

بــدا العلــم، إذاً، موصــلاً العقــل الغربــي إلى النضــج المستقل، بعــد إخراجه من الشرنقة المغلقة للكنيسة في القرون الوسطى، بعيداً عن الأمجاد الكلاسيكية لليونانيين والرومــان. ومن النهضة وصاعداً، تقدمــت الثقافة الحديثة وتركت وراءها النظرتين العالميتــين القديمة والوسطــى بوصفهما بدائيتين، خرافيتــين، طفوليتين، لاعلميتين، وقمعيتين. ومع حلول نهاية الثورة العلمية، كان العقل الغربي قد اكتسب أسلوباً جديداً لكشف المعرفة وكوزمولوجيا جديــدة. وبسبب جهود الإنسان الفكرية والجسدية، كان العــالم نفسه قد اتسع - اتساعاً هائــلاً، اتساعاً غير مسبوق. والتحول الكوكبي الأكثر إثــارة للدهشة كان الآن قد أطل على النفس الثقافية: الأرض متحركة. تعرض الدليل المباشر لــدى الحواس الساذجة، اليقين اللاهوتي والعلمي لقرون من السذاجة، ذلك الدليــل وهذا اليقين المؤكدان لشروق الشمس وغروبها، لكون الأرض تحت قدمي المرء ثابتة مئة بالمئة في مركز الكون، تعرضها للهزيمة عبر سلسلة من المحاكمات النقدية، الحسابــات الرياضية، وعمليات الرصد المعززة تكنولوجياً. حقاً، لم يقف أمر الحركة

عنـد الأرض بل تجاوزها إلى الإنسان نفسه الذي راح يتحرك، على نحوٍ غير مسبوق، إلى خـارج حـدود الكـون المتناهي، الثابـت، التراتبـي -الهرمـي الأرسطوطاليسي- المسيحـي، مقتحماً مناطق جديـدة، مجهولة. كانت طبيعة الواقع قـد شهدت انقلاباً عميقاً بالنسبة إلى الإنسان الغربي، الذي بات يدرك ويسكن كوناً (كوزموساً) جديداً، من ألفه إلى يائه، على أصعدة الأبعاد، البنية، والمعنى الوجودي.

لم تكن الطريق مفتوحة لتصور وإقرار شكل جديد للمجتمع يكون قائماً على مبدأي الحرية الفردية والعقلانية البديهيتين. إن الإستراتيجيات والمبادئ التي كانت العلوم قد أظهرت جدواها البالغة لاكتشاف الحقيقة في الطبيعة كانت جلية الأهمية بالنسبة إلى المجال الاجتماعي أيضاً. تمامـاً مثلما كانت التركيبة البطليموسية العتيقة للسماوات، بنظامهـا المعقد، الثقيل، وغير القابل للدوام أخيراً، القائم على اصطناع الدوائر ذات المركـز الواحد، قد أُزيحت لتحل محلها بساطة الكون النيوتني العقلاني، توفرت أيضاً إمكانيـة إزاحـة بُنى المجتمـع القديمة المهترئـة -السلطة الملكية المطلقـة، الامتيازات الارستقراطية، الرقابة الكهنوتية، القوانين القمعية والتعسفية، الاقتصادات العاجزة- لإبدالهـا بصيغ جديدة من الحكم مستنـدة لا إلى قداسة سماوية مفترضة وادعاءات تقليديـة موروثـة، بل إلى حقوق فردية قابلة للإثبات عقلانيـاً وعقود اجتماعية مفيدة لسائر المتعاقدين. لم يكن باستطاعة تطبيق الفكر النقدي المنهجي على المجتمع إلا أن يشـي بالحاجـة إلى إصلاح ذلك المجتمع، ومثلما نجح الفكـر الحديث بإيصال الثورة العلميـة إلى الطبيعة، كان من شأن هذا الفكر أن يوصل الثورة السياسية إلى المجتمع. تلك هـي الطريقة التي اعتمدها **جون لوك**، وفلاسفة التنوير الفرنسيون من بعده، في استيعاب دروس **نيوتن** ومدها إلى ملكوت الإنسان.

❧ ❧ ❧

عند هذا المنعطف كان أساس العقل الحديث وتوجهه قد ترسخا إلى حد بعيد. آن، إذاً، أوان تلخيصـ بعض المعتقدات الرئيسة للنظرة العالمية الحديثة، كما سبق لنا أن فعلنا من قبل مـع وجهتي النظر الكلاسيكية اليونانية وفي القرون الوسطى المسيحية. غـير أن علينا، كـي نقوم بهذا، أن نحدد بؤرتنا بقدرٍ أكبر مـن الدقة ومد تحليلنا إلى

الأمـام. فالنظرة العالمية الحديثة لم تكن، مثـل سلفيها، صيغة ثابتة بل طريقة دائمة التطـور والتقدم في ممارسة الوجود، ومـا ينطوي على أهميةٍ على نحوٍ خاص بالنسبة إلينا هنا، أن آراء نيوتن، غاليليو، ديكارت، بيكون، والآخرين لم تكن من حيث الجوهر سـوى تركيبة نهضوية مذيبـة للحديث وفي القرون الوسطى في بوتقـة واحدة، أي نوع مـن التوفيق والجمع بين رب مسيحيٍ خالق من جهة وكـون ميكانيكي حديث من جهة ثانيـة، بين عقل الإنسان بوصفه مبدأ روحيـاً من جهة والعالم بوصفه مادة موضوعية مـن جهة ثانية، ومـا إلى ذلك. خـلال العقدين اللذيـن أعقبا الصياغـة الديكارتية - النيوتنيـة، واصـل العقل الحديث عملية فك ارتباطه بجـذوره في القرون الوسطى. عكف كتاب التنوير وباحثـوه -لوك، ليبنتز، سبينوزا، بيل، فولتير، مونتسكيو، ديدرو، دالامبـير، هولباخ، لا متري، بوب، بيركلي، هيوم، غِبّـون، آدم سميث، وولف، كانط- علـى تأصيـل النظرة العالمية الجديـدة فلسفياً، نشرها على نطـاق واسع، وترسيخها ثقافياً. ومع الوصول إلى المحطة الأخيرة كان العقل البشري المستقل قد حل كلياً محل جملـة مصادر المعرفة التقليدية عـن الكون، وكان بدوره قد رسم حدوده بوصفها تلك التخـوم المتشكلة عبر حدود العلـم التجريبي ومناهجه. ما لبثـت الثورات الصناعية والديمقراطيـة مع صعود الغرب إلى مواقع الهيمنة الكوكبية، أن تمخضت عن سلسلة من المرفقات التكنولوجية، الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية الملموسة لتلك النظرة العالمية، التي زادت توطداً وارتقاء في سيادتها الثقافية جراء ذلك. وفي ذروة انتصار العلم الحديث على الدين التقليدي، جاءت نظرية داروين التطورية لتقحم أصل أجناس الطبيعـة والإنسان نفسـه في دائرة العلم الطبيعي ووجهة النظـر الحديثة. وعند هذا المنعطف، كانت قدرة العلم على إدراك العالم وفهمه قد قطعت، على ما بدا، شوطاً لا يضاهى، وباتت النظرة العالمية الحديثة قادرة على تأكيد طابعها الناضج.

تتـولى الخلاصـة الآتية لقصة وجهة النظر الحديثـة، إذاً، مهمة عكس ليس فقط صيغتهـا الديكارتيـة - النيوتنية المبكرة، بـل وصورتها اللاحقة أيضـاً مع سير العقل الحديـث قُدُماً علـى طريق استكمال تحقيـق ذاته على نحو أشمل علـى امتداد عقود القرنـين الثامن عشـر والتاسع عشر. فمع وصـول الإطار الديكارتـي - النيوتني إلى

نتيجته المنطقية، راحت ملابسات الحساسية الجديدة للتصورات الجديدة التي كانت قد أُطلقت في النهضة والثورة العلمية تطفو على السطح تدريجياً. لنا أن نضفي صفة النظرة العالمية «الحديثة» تحديداً على تلك التي تميزت على نحوٍ صارخ عن سابقاتها، متذكرين أن الأخيرة (أي النظرة اليهودية - المسيحية) واصلت، بالفعل، الاضطلاع بدور رئيسي في فهم الثقافة، وإن على نحوٍ مضمر ومستتر في الغالب، وأن وجهة نظر فردية خاصة في الحقبة الحديثة من شأنها أن تحتل أي موقع في طيف واسع متدرج من إيمان ديني طفولي شديد البراءة والسذاجة إلى نزعة شك علمانية عنيدة لا تعرف معنى المساومة.

(1) خلافاً للكون (الكوزموس) المسيحي في القرون الوسطى، الذي لم يكن قد خُلق فقط، بل وظل يدار مباشرةً وباستمرار من جانب رب شخصي وكلي القدرة على نحوٍ فاعل، كان الكون الحديث ظاهرة لاشخصية، خاضعة لحكم قوانين طبيعية منتظمة، وقابلة للفهم، حصرياً، من منطلقات فيزيائية ورياضية. جرى إبعاد الرب عن الكون المادي، بوصفه خالقاً ومهندس عمارة، فبات عقلاً أعلى وسبباً أول، عكف على توطيد الكون المادي وقوانينه الثابتة ثم انسحب ونأى بنفسه عن أي مزيد من الفاعلية المباشرة، أكثر منه رباً للحب، للمعجزات، للخلاص، أو للتدخل التاريخي. وفيما بقي الكون في القرون الوسطى مشروطاً على الدوام بالرب، فإن الكون الحديث بات أكثر استقلالاً، وأكثر اعتماداً على نفسه، بواقعه الوجودي (الأنطولوجي) الأكبر، ومع تضاؤل أي واقع رباني أو إلهي، متعالياً أكان أم كامناً. ومع مرور الزمن ما لبث ذلك المتبقي من آثار الواقع الإلهي، غير المدعوم بالمعاينة العلمية للعالم المرئي، أن اختفى كلياً. أما النظام الموجود في العالم الطبيعي، وقد عُد عائداً لمشيئة الرب ومضموناً بها في البداية، فما لبث أن فُهم على أنه نتاج اطرادات ميكانيكية صادرة عن الطبيعة دون أي هدف أسمى. وفيما لم يكن العقل البشري، في النظرة المسيحية في القرون الوسطى، قادراً على فهم نظام الكون الذي بقي فوق الطبيعة آخر المطاف، دون مساعدة الوحي السماوي، فإن عقل الإنسان

بات، في النظرة الحديثة، قـادراً وحده وبالاستناد إلى ملكاته العقلية الخاصة من إدراك نظام الكون، الذي هو نظام طبيعي من ألفه إلى يائه.

(2) تعرض التأكيد الثنائي المسيحي لتفوق ما هو روحي ومتعالٍ على ما هو مادي وملموس لقـدرٍ كبير من القَلْـب، مع صيرورة العـالم المادي البـؤرة الطاغية بالنسبـة إلى نشاط الإنسان. ثمـة احتضان حميم لهذا العـالم ولهذه الحياة بوصفهمـا مسـرح الملحمـة الإنسانيـة كلهـا، مسرح سيرة الإنسـان بقضها وقضيضهـا، حل محل النبذ الديني التقليـدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتحانـاً عسيراً مؤقتاً تمهيداً للحيـاة الأبدية. بات طموح الإنسان أكثر تركزاً علـى التحقق العلماني. بالتدريج تحولت الثنائيـة المسيحية الموزعة بين الروح والمـادة، بين الرب والعـالم، إلى الثنائية الحديثة القائمـة على العقل والمادة، على الإنسان والكون: على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولاشخصي.

(3) حـل العلم محـل الدين بوصفه مرجعاً فكرياً أولاً، ومحـدِّداً، وحاكمًا، وراعياً للنظـرة العالمية الثقافيـة. حل عقل الإنسان والرصـد التجريبي محل العقيدة اللاهوتيـة والوحـي الكتابي المقدس، بوصفهما الوسيلـة الرئيسة لفهم الكون. بالتدريـج تمت تجزئة ميداني الدين والميتافيزيقـا إلى أقسام وعُدّا من الأمور الشخصيـة، الذاتيـة، التأملية، المتميـزة بعمق عن المعرفـة الموضوعية العامة للعـالم التجريبي. بات الإيمـان والعقل مفصولين تمامـاً ونهائياً. والتصورات المنطويـة على أي واقع متعـالٍ باتت تُعد، على نحوٍ متزايـد، فوق مستوى قدرة الإنسـان على المعرفـة؛ مهدِّئات مفيدة لطبيعـة الإنسان العاطفيـة؛ إبداعات خياليـة محببـة جمالياً؛ فرضيات تأويليـة قد تكون قيّمة؛ دعايـات سياسية - اقتصادية؛ إسقاطات ذات دوافع نفسية (سايكولوجية)؛ أوهاماً مفقِرة للحياة؛ أموراً خرافية، تافهة، أو بلا معنى. وعوضاً عن أي نظرات دينية أو ميتافيزيقية كلية، ما لبثت ركيزتا الابستمولوجيا الحديثة: العقلانية والتجريبية أن أنجبتا ذيليهمـا الميتافيزقيين الواضحين. ففيما دأبت العقلانية الحديثة على الإيحاء

بتصـور الإنسان ذروة الذكاء العليا أو القصوى، وصـولاً، فيما بعد، إلى تأكيد ذلـك واعتماده أساساً لها، دأبـت التجريبية الحديثة علـى التعامل بالطريقة نفسهـا مع تصـور العالم المادي بوصفـه الحقيقة الجوهريـة أو الوحيدة – أي النزعة الإنسانية العلمانية والنزعة المادية العلمية، على التوالي.

(4) بالمقارنة مع وجهة النظر الإغريقية الكلاسيكية، يتمتع الكون الحديث بنظام داخلـي، وإن لم يكـن نظاماً نابعاً مـن ذكاء كوني، يستطيع العقـل البشري أن ينخـرط فيـه انخراطاً مباشـراً، بل هو، بالأحـرى، نظام مشتـق تجريبياً من التنميـط المادي للطبيعة من خلال توظيف طاقات عقـل الإنسان الخاصة. لم يكـن هذا نظاماً يجري تقاسمه المتزامن المتجـذر بين الطبيعة وعقل الإنسان، كما سبق لليونانيين أن درجوا على فهمه. فالنظام العالمي الحديث ليس نظاماً متعاليـاً، وأحادياً طاغياً يغني كلاً من العقـل الداخلي والعالم الخارجي، يشي الاعـتراف فيـه بأحدهما، حتماً، بمعرفـة الآخر. لعل المجالـين: العقل الذاتي والعـالم الموضوعي باتا مختلفين جذرياً، وراحا يعملان بمبدأين متباينين. وما مـن نظام يتجلى الآن إلا نوع من رؤية جملة الأنساق الداخلية المطردة للطبيعة (أو نظام ظاهراتي ابتكرته مقولات العقل الخاصة حسب تعبير كانط). جرى تصـور عقل الإنسـان شيئاً مختلفاً عـن باقي الطبيعة، ومتفوقـاً عليها[46]. بدا نظـام الطبيعة معدوم الوعـي استثنائياً وميكانيكياً. الكـون نفسه ليس متمتعاً بنعمـة الذكاء الواعي أو الغرض؛ وحده الإنسان حائز علـى هذه المواصفات. فالقدرة المعززة عقلانياً على توظيف قوى لاشخصية وأشياء مادية في الطبيعة باتت مثال علاقة الإنسان بالطبيعة.

(5) خلافـاً لتأكيد اليونانيـين المضمر على تعددية موحـدة لأنماط معرفية، نرى أن نظـام الكـون الحديث قابـل للفهم، من حيـث المبدأ، عبر ملـكات الإنسان العقلانيـة والتجريبية وحدها. في حين أن جوانـب أخرى من الطبيعة البشرية –عاطفيـة، جمالية، أخلاقية، إرادية، علائقية، خيالية، عطّاسية (ظهورية)– تُعد عموماً غير ذات أهمية أو مشوّهة لأي فهم موضوعي للعالم. فمعرفة الكون

باتت في المقام الأول قضية علمية دراسة لاشخصية حصيفة، متمخضة، عند نجاحها، لا عن تجربة حرية روحية (كما في الفيثاغورسية والأفلاطونية)، بمقدار إفضائها إلى تحكم فكري وتحسن مادي.

(6) في حين أن كوزمولوجيا الحقبة الكلاسيكية كانت مركزية أرضية، محدودة، وتراتبية، حيث السماوات المحيطة مأوى لقوى أنموذجية أصلية متعالية، متحكمة بالوجود الإنساني، ومؤثرة فيه وفقاً للحركات السماوية، وفي حين أن الكوزمولوجيا في القرون الوسطى بقيت محافظة على هذه البنية العامة نفسها، بعد إعادة تفسيرها وفقاً لمفردات رصيد الرموز المسيحية، فإن الكوزمولوجيا الحديثة ترى أن هناك أرضاً كوكبية سابحة في فضاء محايد لانهائي، مع الشطب الكامل لثنائية السماء - الأرض التقليدية. فالأجسام السماوية متحركة بالقوى الطبيعية والميكانيكية نفسها ومؤلفة من العناصر المادية نفسها مثل نظيرتها الموجودة على الأرض. ومع **سقوط الكون (الكوزموس)** القائم على مبدأ مركزية الأرض وصعود المثال أو الأنموذج الميكانيكي، تم، أخيراً، بتر العلاقة بين الفلك والتنجيم. وعلى النقيض من رؤية النظرتين العالميتين القديمة وفي القرون الوسطى، ليس لأجرام الكون الحديث السماوية أي أهمية قدسية أو رمزية، فهي ليست موجودة من أجل الإنسان لتنير له الطريق أو لتضفي معنى على حياته. ليست تلك الأجرام السماوية سوى كيانات مادية خالصة ذات طبيعة وحركات ناتجة كلياً عن مبادئ ميكانيكية لا علاقة لها، من قريب أو بعيد، لا بوجود الإنسان بحد ذاته، ولا بأي حقيقة سماوية. وجميع الخصال الإنسانية أو الشخصية الخاصة المضفاة من قِبَلُ على العالم المادي الخارجي، تبين أنها إسقاطات انتروبومورفية، وجرى شطبها من قاموس التصورات العلمية الموضوعية. كذلك تم إقرار أن سائر الصفات الإلهية إن هي إلا من ثمار الخرافات البدائية والتأملات الحالمة، فاستُبعدت عن الخطاب العلمي الجاد. إن الكون الموضوعي، غير شخصي؛ قوانين الطبيعة طبيعية، وليست فوق طبيعية. ليس للعالم المادي أي معنى أو مغزى داخلي أعمق. إنه مادة

كامدة صماء، وليس هذا العالم المادي التعبيرَ المرئي عن حقائق روحية.

(7) مع استيعاب نظرية التطور وجملة ما ترتب عليها من نتائج في ميادين أخرى، باتت طبيعة الإنسان وجذوره إضافةً إلى ديناميكيات تحولات الطبيعة مفهومة على أنها عائدة حصرياً إلى أسباب طبيعية وعملية قابلة للرصد تجريبياً. ما كان نيوتن قد أنجزه لمصلحة **الكون (الكوزموس)** المادي، ما لبث دارون، مستنداً إلى خطوات متقدمة تحققت خلال الفترة الفاصلة على صعيد الجيولوجيا والبيولوجيا (وبمساعدة عمل ماندل في علم الوراثة لاحقاً)، أن حققه لمصلحة الطبيعة العضوية[47]. وفيما كانت نظرية نيوتن قد وطدت البنية والمدى الجديدين لبُعْد الكون المكاني، قامت النظرية الداروينية بتثبيت البنية والمدى الجديدين لبُعْد الطبيعة الزماني – استمراريتها العظيمة من ناحية وكونها مسرح سلسلة التحولات النوعية في الطبيعة من ناحية ثانية. وفيما كانت الحركة الكوكبية مفهومة، برأي نيوتن، على أنها تدوم بفعل العطالة وتتحدد بالجاذبية، بات التطور البيولوجي يُرى، من منظور دارون، على أنه يدوم بفعل التنوع العشوائي ويتحدد بالاصطفاء الطبيعي. وكما تمت إزاحة الأرض عن مركز الخلق لتصبح كوكباً آخر، جرت إزاحة الإنسان عن مركز الخلق ليصبح حيواناً آخر.

جاء التطور الداروني استمراراً، إثباتاً أخيراً على ما يبدو، للحافز الفكري المترسخ في الثورة العلمية، إلا أنه انطوى في الوقت نفسه على قطيعة ذات شأن مع مثال تلك الثورة الكلاسيكي. فنظرية التطور تستحضر انحرافاً جذرياً وعميقاً عن التناغم القياسي، المنتظم، القابل للتنبؤ في العالم الديكارتي – النيوتني اعترافاً بما تتصف به الطبيعة من سلسلة تغيرات، صراعات، وتطورات لا تعرف معنى التوقف، وبعيدة عن أن تكون محسومة. وبفعلها هذا نجحت الداروينية في دفع نتائج الثورة العلمية المشجِّعة للعلمنة إلى الأمام من جهة، وفي نسف أسس مساومة تلك الثورة مع المنظور اليهودي – المسيحي التقليدي من جهة ثانية. فالاكتشاف العلمي لقابلية الأجناس للتحول جاء

مناقضاً للسيرة الإنجيلية التي تتحدث عن خلق ثابت حيث جرى وضع الإنسان قصـداً على العرش وفي المركز المقدسين. بـات كون الإنسان قد جاء من الرب بـدلاً من تطوره عن أشكال دنيا من الثدييات أقـل احتمالاً. ليس عقل الإنسان نعمـة من السمـاء بل هـو أداة بيولوجية. وليسـت بنية الطبيعـة وحركتها من نتاجات خطة الرب وغايته النبيلة الخيرة، بل هما من تجليات صراع بعيد عن الأخـلاق، عشوائـي، ومتوحش على البقاء، يكون فيه النجـاح ليس من نصيب الفاضل بل القوي.

(8) **أخيراً، خلافاً للنظرة العالمية المسيحية في القرون الوسطى، بات استقلال الإنسان** -الفكري، النفسي (السايكولوجي)، الروحي- مؤكداً جذرياً، مع تآكل متزايد لـكل المعتقدات الدينية والبنـى المؤسسية، التي من شأنهـا إبطال حق الإنسان الطبيعـي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات. وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة إلى مسيحي العصر الوسيط كانت إطاعة مشيئة الـرب الفضلى، فـإن غايتها بالنسبـة إلى الإنسان الحديث هـي ابتكار أفضل وسائل جعـل الطبيعة تمتثل لإرادة الإنسان. في البـدء كانت العقيدة المسيحية لخلاص الـروح بوصفه مرتكزاً إلى التجلي التاريخي للمسيح ومجيئه الرؤيوي المستقبلـي الثـاني قد تمت إعـادة تصورها كما لـو كانت عقيـدة متوافقة مع المسـيرة التقدمية المتدرجة للحضارة الإنسانية في ظل مشيئة السماء، المسيرة الدائبـة على إلحاق الهزيمة بالشر عبر توظيف العقل الذي أنعم الرب به على الإنسـان، ثـم ما لبثـت أن انطفأت تمامـاً في ضوء الإيمان بأن مـن شأن عقل الإنسان الطبيعي وإنجازاته العلمية أن تتمكن تدريجياً من تحقيق حقبة طوباوية علمانيـة مطبوعـة بالسلم، بالحكمـة العقلانيـة، بالازدهار المـادي، وبهيمنة الإنسـان على الطبيعة. أمـا الشعور المسيحي بالخطيئـة الأصلية، وبالسقوط، وبالذنـب البشـري الجماعي فقد تراجـع أمام نوع من التأكيـد المتفائل لتطور الإنسـان الذاتي والانتصار اللاحق للعقلانية والعلـم على آيات جهل الإنسان، ومعاناته، وشروره الاجتماعية.

∞ ∞ ∞

ليس الوصف السابق، بالضرورة، إلا تبسيطاً مفيداً، لأن هناك توجهات فكرية مهمة أخرى موجودة جنباً إلى جنب، وغالباً في تعارض، مع الطابع المهيمن للعقل الحديث الذي صيغ خلال عصر التنوير. ورسم لوحة أشمل، أكثر تعقيداً، وأغنى بالمفارقات والتناقضات للحساسيات الحديثة سيكون مهمة فصول آتية. إلا أن علينا أولاً أن نعاين بقدرٍ أكبر من التدقيق الجدل (الديالكتيك) غير العادي، الذي فَعَل فِعْلَه لدى تشكل النظرة العالمية الحديثة المهيمنة الموصوفة قبل قليل من التحام سلفيها الرئيسين: النظرة العالمية الكلاسيكية ونظيرتها المسيحية.

القدماء والحديثون

كان الفكر الكلاسيكي اليوناني قد زود أوروبا النهضة بأكثرية الأدوات النظرية المطلوبة لإنتاج الثورة العلمية: حَدْسُ الإغريق الأوّلي بنظام عقلاني في الكون (الكوزموس)، الرياضيات الفيثاغورسية، مشكلة الكواكب المحددة أفلاطونياً، الهندسة الإقليدية، الفلك البطليموسي، سلسلة بدائل النظريات الكوزمولوجية القديمة القائمة على فكرة أرض متحركة، التمجيد الأفلاطوني الجديد للشمس، مادية الذرّيين الميكانيكية، الباطنية الهرمسية، والقاعدة الكامنة في العمق لجملة النزعات التجريبية، الطبيعية، والعقلانية الأرسطوطاليسية وما قبل السقراطية. غير أن طابع العقل الحديث وتوجهه ظلا ميالين إلى دفع الأخير نحو المزيد من التبرؤ من القدماء بوصفهم مراجع علمية وفلسفية ودحض نظرتهم العالمية بوصفها بدائية وغير جديرة بالاعتبار الجدي. أما الآليات المحفّزة لهذه القطيعة فكانت معقدة ومتناقضة أكثر الأحيان.

خرج أَحَد أجْدى الدوافع التي حفزت علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر الأوروبيين على الانخراط في عمليات رصد وقياس الظواهر الطبيعية تفصيلياً من رحم السجالات المحمومة بين الفيزياء الأرسطوطاليسية المدرسية الأرثوذكسية (الأصولية) والإحياء الهرطقي للصوفية الرياضية الفيثاغورسية – الأفلاطونية. فمن المفارقات ذات الشأن أن أرسطو، أعظم علماء الطبيعة والتجريب في العصور القديمة، ذلك الذي كانت مؤلفاته قد أسهمت في الحفاظ على زخم علوم الغرب على

امتــداد عشرين قرناً، قد تعرض للنبذ من جانــب العلم الحديث بدفع من أفلاطونية النهضــة الرومنطيقيــة الحالمة - نسبة إلى **أفلاطون**، المثــالي التأملي الأكثر منهجية في الإصــرار علــى هجر عــالم الحواس. ولكــن أفلاطونية الإنسانيين كانــت، مع قيام الجامعــات المعاصــرة بتحويــل أرسطو إلى دوغمائــي سخيف، قــد نجحت في تمكين الخيال العلمي من الانفتاح على آفاق جديدة للمغامرة الفكرية. غير أن توجه أرسطو التجريبــي الدنيوي كان قد تم، علــى مستوى أعمق، توسيعه وإنجــازه، أخيراً، بفضل الثورة العلمية؛ وعلى الرغم من أن أرسطو نفسه تعرض للإطاحة من قبل تلك الثورة، فــإن من الممكن القــول: إن هذا لم يكن أكثر من التمرد الأوديبــي، الذي قام به العلم الحديث، الذي كان -**أرسطو**- أباه القديم.

غــير أن **أفلاطــون** ما لبــث أن تعرض، هــو الآخــر، للإطاحة وبالقــدر نفسه من الحســم. وبالفعــل فــإن **أرسطو** أُزيــح جســداً وتم الاحتفاظ به روحــاً، في حين جرى تثبيــت أفلاطــون في النظرية مع إنكاره كليــاً على صعيد الروح. كانــت الثورة العلمية مــن كوبرنيك إلى نيوتن قد اعتمــدت على سلسلة مــن الإستراتيجيات والافتراضات المستمدة على نحوٍ مباشر من **أفلاطون** واستلهمتها من أسلافه الفيثاغورسيين، ومن خلفائــه الأفلاطونيين الجدد: البحث عن أشكال رياضيــة كاملة سرمدية كامنة وراء العالم الظاهراتي، الإيمان القبْلي بأن الحركات الكوكبية متناسقة مع أشكال هندسية مستمــرة ومنتظمــة، الحرص علــى تجنب الانخــداع بالفوضى الظاهريــة للسماوات التجريبيــة، نوع من الثقة بجمال الحل الحقيقي لمشكلــة الكواكب ورشاقته البسيطة، إجلال الشمس بوصفها كبيرة آلهة الخلق، اقتراح كوزمولوجيات لامركزية - أرضية، الإيمــان بــأن الكون مخــترق بعقــل السماء وبــأن مجد الــرب يتجلــى في السماوات. **فإقليدس**، الذي شكلت هندسته أساســاً لفلسفة ديكارت العقلانية من جهة، ولمجمل المثال أو الأنموذج الإرشادي الكوبرنيكي - النيوتني من جهة ثانية، كان أفلاطونياً أقام صرح عمله كلياً علــى أساس المبادئ الأفلاطونية. والمنهج العلمي الحديث نفسه، كما طــوره **كبلر وغاليليو**، تأسس على الإيمان الفيثاغورســي القائل: إن لغة العالم المادي هي لغــة الأرقام، التي توفر تسويغــاً منطقياً للاقتناع بأن الرصــد التجريبي للطبيعة

واختبـار الفرضيـات يجب أن يتركـزا منهجياً من خلال القياسـ الكمي. يضاف إلى ذلـك أن العلم الحديث كلـه مستند ضمناً إلى هرميـة **أفلاطـون** الأساسية بالنسبة إلى الواقـع، حيـث يُنظـر إلى طبيعة مادية متنوعـة ودائمة التغير علـى أنها خاضعة لجملـة من القوانين والمبادئ الموحِّدة، التي تتعالى علـى الظواهر التي تحكمها. وفوق كل شـيء، ليس العلم الحديـث إلا وريث الإيمان الأفلاطـوني الأساسي بإمكانية فهم النظـام العالمي عقلانيـاً، وبالنبل الجوهري لسعـي الإنسان في سبيـل اكتشاف ذلك النظـام. إلا أن تلك الافتراضات والإستراتيجيـات الأفلاطونية ما لبثت أن تمخضت عـن ابتكار أنموذج إرشادي لم تترك طبيعتُه القصوى أيَّ هامش لأصداء الميتافيزيقا الأفلاطونيـة الصوفية. فقدسية الصيغ الرياضيـة العزيزة على قلوب أنصار التراث الفيثاغورسي - الأفلاطوني اختفت، وباتت تُعَدُّ، استعادياً، إضافات زائدة وغير قابلة للبرهنة تجريبياً، بالنسبة إلى الإحاطة العلمية المباشرة والقويمة بالعالم الطبيعي.

صحيـح أن الدفاع الفيثاغورسي -الأفلاطوني عـن القدرة التفسيرية للرياضيات بـرره العلم الطبيعي باطـراد، وأن هذا الشذوذ الواضح- ما الـذي يلزم الرياضيات بمثـل هـذا التطابق المطـرد والمتناسق مع دنيـا الظواهر المادية العجمـاء والفجة؟ - أحـدث بعض الارتباك في صفوف فلاسفة العلوم الحصيفين. أما بالنسبة إلى أكثرية العلمـاء الممارسين الذيـن جاؤوا بعد **نيوتـن**، فإن مثل هذه الاطـرادات الرياضية في الطبيعـة عُدَّت دليلاً على نوع من النزوع الميكانيكي المحدد إلى التنميط المنتظم، دون أي معنـى أعمـق بالتحديد. نادراً ما كانت تُرى أشـكالاً أو مُثُلاً موحى بها، تمكّن عقل الإنســان من إدراك عقل الـرب. وببساطة شديدة، لم تكن النمطية الرياضية إلا «من طبيعـة الأشياء» أو من طبيعة العقل البشـري، دون أن تُفسَّر أفلاطونياً على أنها دليل عـالم روح صافية أبدي، لا يعرف معنى التغيير. باتت قوانين الطبيعة، وإن كانت ربما سرمدية، كاملة الاستقلال، مستندة إلى قاعدة مادية، بعيداً عن أي سبب سماوي.

وهكـذا فإن التيـار الأفلاطـوني في الفلسفة، مـع الاستثنـاء المربـك بعض الشيء للرياضيـات، بات، عموماً، يُنظر إليه بوصفه نمطاً فكريـاً نافذاً في السياق الحديث، وبقي الطابع الكمي للعلم ذا معنى علماني كلياً. وفي مواجهة النجاح المؤكد دون جدال

للعلـم الطبيعي الميكانيكـي وتعالي النزعتـين التجريبية والاسمانيـة الموضوعيتين في الفلسفة، تعرضت مزاعم الميتافيزيقا الأفلاطونية المثالية - الأفكار الأبدية، الحقيقة المتعاليـة الحاضنة للوجـود والمعنى الحقيقيـين، الطبيعة الإلهية للسمـاوات، الإدارة الروحية للعالم، المعنى الديني للعمل - للنبذ بوصفها نتاجات شديدة الحذلقة للخيال البدائـي. ومن المفارقات أن الفلسفة الأفلاطونية كانت قد شكلت شرطاً لازماً لنظرة عالمية بـدت على طرفي نقيض مع الادعاءات الأفلاطونيـة. «نجحت سخرية الأقدار» إذن «في بناء صرح فلسفة القرن الثامن عشر الميكانيكية وصرح فلسفة القرن التاسع عشر المادية، من حجارة نظرية القرن السابع عشر الرياضية الصوفية»[48].

ثمـة سخرية أخرى كامنـة في الهزيمة الحديثة للعملاقـين الكلاسيكيين: **أرسطو وأفلاطـون**، أمام تقاليد أقلية مـن القدماء. من خلال الفترتين الكلاسيكية المتأخرة وفي القـرون الوسطى تعرضت ذرية **لوسيبوس وديمقريطوس** الميكانيكية والمادية؛ كوزمولوجيـات الهرطقة (الرافضة لفكـرة مركزية الأرض أو ثباتها) لدى فيلولاوس، هيرقليطس، وأريستارخوس؛ نزعة الشك الجذريـة عند بيرو وسكستوس امبريكوس - تعرضـت هـذه جميعاً للإزاحة عن بقعـة الضوء، بل وكادت تُداس وتنطفئ، جراء صعود ثلاثـي سقراط، **أفلاطـون، وأرسطـو** الفلسفي الأقوى ثقافيـاً والكوزمولوجيا الأرسطوطاليسيـة - البطليموسيـة المهيمنـة[49]. غـير أن مبـادرة الإنسانيـين خلال النهضة إلى إنقاذ وجهات نظر الأقلية وآرائها ما لبثت أن أسهمت في قلب تراتبية دنيا العلـم، مع تمتع العديد من معتقداتهم بقدرٍ غير متوقع من الشرعية في الاستنتاجات النظرية والأصداء الفلسفية للثورة العلمية وما ترتب عليها من عواقب. وكان من شأن إنقـاذ مشابه أن يكون من نصيب السفسطائيين الذين مـا لبثت إنسانيتهم العلمانية ونزعـة الشـك النسبية لديهم أن لقيتـا ترحيباً متجدداً في الأجـواء الفلسفية للتنوير ولدى الفكر الحديث اللاحق.

غـير أن الرؤى المنعزلة التي تبدو صدفـاً لعدد قليل من فرسان التنظير المغامرين والتأمليـين لم تكـن كافيـة لقلب تقـويم العلـم الحديث النقـدي للعقل القـديم. كما لم يكـن توظيـف مختلف المقدمـات والمعطيـات المستمـدة من التراثـين الأفلاطوني

والأرسطوطاليسي كافياً لتصويب ما كانت تبدو أسسها المضللة والتجريبية الناقصة. فالرهبة الاستعادية التي كانت تراود مفكري العصور الوسطى والنهضة إزاء عبقرية وإنجازات أعلام العصر الكلاسيكي الذهبي لم تعد تبدو مناسبة بعد أن راح الإنسان الحديث يثبت تفوقه العملي والنظري على جميع الأصعدة. وهكذا فإن العقل الحديث بادر، بعد استخلاص ما هو مفيد لحاجاته الحالية، إلى إعادة فهم الثقافة الكلاسيكية من منطلقات تحترم إنجازاتها الأدبية والإنسانية، مع الحرص عموماً على نبذ تَرِكة القدماء من كوزمولوجيا، ابستمولوجيا، وميتافيزيقا بوصفها ساذجة وخاطئة علمياً.

ثمة نبذ أوسع كسحاً وتكنيساً كان من نصيب العناصر الباطنية الملغزة في التراث القديم -التنجيم، الخيمياء (السيمياء)، النزعة التنسكية- تلك العناصر التي اضطلعت هي الأخرى بدور معين في تكوين الثورة العلمية. فالميلاد القديم لعلم الفلك، والعلم بالذات، كان وثيق الارتباط بالفهم التنجيمي البدائي للسماوات بوصفها مجالاً أعلى ذا أهمية إلهية، مع الحرص على رصد حركات الكواكب بدقة جراء مغزاها الرمزي بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وفي القرون التالية ظلت علاقة التنجيم بالفلك أساسية وجوهرية بالنسبة إلى تقدم الأخير التكنولوجي، لأن الافتراضات التنجيمية المسبقة هي التي أضفت على الفلك أهميته الاجتماعية والنفسية (السايكولوجية)، جنباً إلى جنب مع فائدته السياسية والعسكرية في أمور الدولة. إن التنبؤات التنجيمية تتطلب أدق المعلومات الفلكية الممكنة، مما جعل التنجيم يزود مهنة الفلك بأقوى الدوافع الملزمة للسعي من أجل حل مشكلة الكواكب. ليس صدفة أن علم الفلك شهد فيما قبل الثورة العلمية أسرع طفرات تطوره تحديداً في تلك الفترات -الحقبة الهلينية، أوج العصور الوسطى، عصر النهضة- التي كان التنجيم يحظى فيها بقبول واسع.

كذلك لم يبادر كبار فرسان الثورة العلمية إلى بتر تلك العلاقة. **فكوبرنيك** لم يميز في الـدي **ريفوليوسينيبوس** بين الفلك والتنجيم، إذ أشار إليهما متلازمين بوصفهما «رأس سائر الفنون الليبرالية». وأقر كبلر بأن بحوثه الفلكية مستوحاة من بحثه عن

«موسيقى الكُرات» السماوية. ومع أنه صريح النقد لغياب الصرامة عن التنجيم المعاصر، فإن كبلر بقي رائد منظري التنجيم في عصره، وقد شغل هو وبراهي منصب التنجيم الملكي لدى إمبراطور روما المقدسة. حتى غاليليو، مثل أكثرية فلكيي النهضة، درج على حساب لوائح ميلاد تنجيمية، بما فيها واحدة لولي نعمته دوق توسكانيا في 1609، عام اكتشافه التلسكوبي. وتحدث نيوتن عن أن اهتمامه المبكر بالتنجيم هو الذي حفز على أبحاثه التاريخية في الرياضيات، ثم ما لبث أن أقدم لاحقاً على دراسة الخيمياء بشيء من الإطناب. من الصعب أحياناً تحديد مدى الالتزام الفعلي لهؤلاء الرواد بالتنجيم أو الخيمياء، إلا أن مؤرخ العلوم الحديث عبثاً يبحث عن خط واضح في رؤيتهم بين ما هو علمي وما هو باطني.

فالتعاون الاستثنائي بين العلم والتراث الباطني كان مبدأ النهضة المعتمد فعلاً، وقد اضطلع بدور لا غنى عنه في ميلاد العلم الحديث: جنباً إلى جنب مع الصوفية الرياضية الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورسية وتقديس الشمس اللذين اخترقا جميع كبار الفلكيين الكوبرنيكيين، يصادف المرء روجر بيكون، رائد العلوم التجريبية الذي كانت مؤلفاته مشبعة بالمبادئ الخيميائية والتنجيمية؛ غيوردانو برونو الباطني الموسوعي، الذي دشن كوناً (كوزموساً) كوبرنيكياً لانهائياً؛ باراسيليوس، ذلك الخيميائي الذي أرسى الأسس الأولى للكيمياء والطب الحديثين؛ وليم جلبرت الذي استندت نظرية مغناطيسية الأرض عنده إلى برهانه على أن روح العالم متجسدة في ذلك المغناطيس؛ وليم هارفي الذي كان يؤمن بأن اكتشافه لدوران الدم أماط اللثام عن سر كون جسم الإنسان انعكاساً مصغراً لأنظمة الأرض الدورانية وحركات كواكب الكون؛ انتماء ديكارت إلى طريقة الوردصليبيين الصوفية؛ انتماء نيوتن إلى أفلاطونيي كامبرج، وإلى إيمانه بأنه كان يعمل في إطار تقليد قديم قائم على حكمة سرية عائد إلى فيثاغورس وما قبله، وبالفعل فإن قانون الجاذبية الشاملة بالذات جاء متناغماً مع أنموذج عواطف الفلسفة الاعتزالية. بقيت حداثة الثورة العلمية غامضة من نواحٍ كثيرة.

إلا أن الكون الجديد الذي خرج من رحم الثورة العلمية لم يكن على ذلك المستوى من الغموض، ولم يبد تاركاً أي مجال ذي شأن لواقع أي مبادئ تنجيمية أو غيرها

من المبادئ الباطنية الملغزة صراحة. وفي حين أن فرسان الثورة الأصلاء أنفسهم لم يبادروا إلى لفت الأنظار إلى المشكلات التي طرحها المثال الجديد على التنجيم، فإن تلك التناقضات سرعان ما تكشفت أمام أعين الآخرين. فأي مفهوم أرض كوكبية بدا مقوّضاً أساس التفكير التنجيمي بالذات، لأن الأخير قام على افتراض أن الأرض هي البؤرة المركزية المطلقة لجملة التأثيرات الكوكبية. كان من الصعب أن نرى الأرض قادرة على الاستمرار في أن تكون جديرة بمثل هذا الاهتمام الكوني المميز دون التمتع بامتياز شغل المركز الكوني الثابت. تعرضت خارطة الكون المتوارثة من جيل إلى جيل بدءاً بأرسطو ووصولاً إلى دانتي للتمزيق خريطة مع شروع الأرض الدائبة على الحركة في اختراق المجالات السماوية التي كانت من قبل تتحدد على أنها الممالك الحصرية لقوى كوكبية معينة. فبعد غاليليو ونيوتن لم يعد الحافظ على ثنائية السماء – الأرض ممكناً، وفي غياب تلك الثنائية الأزلية، راحت جملة المقدمات والمعطيات الميتافيزيقية والنفسية، التي كانت قد ساعدت على تدعيم منظومة الإيمان التنجيمي، تتهاوى. بات معروفاً أن الكواكب لم تكن إلا أشياء مادية مبتذلة لا علاقة لها بالشعر، تحركها قوتا العطالة والجاذبية، بعيداً عن أن تكون رموزاً أنموذجية أصلية يحركها عقل كوني. كان ثمة عدد قليل نسبياً من مفكري النهضة ممن لم يكونوا مقتنعين بشرعية وصلاحية التنجيم الجوهرية، غير أن من ظلوا يرونه جديراً بالمعاينة باتوا قليلين جداً بعد نيوتن بجيل واحد. ما لبث التنجيم الذي تعرض لقدرٍ متزايد من التهميش أن لاذ بالعمل السري، بالنشاط تحت الأرض، باقياً على قيد الحياة فقط بين جماعات صغيرة من الباطنيين ولدى الجماهير العريضة اللانقدية[50]. بعد أن كان «ملك العلوم» الكلاسيكي ومستشار الأباطرة والملوك على امتداد الجزء الأكبر من ألفيتين كاملتين، لم يعد التنجيم ذا مصداقية.

باستثناء الرومنطيقيين الحالمين تحرر العقل الحديث هو الآخر تدريجياً من انبهار النهضة بالأسطورة القديمة بوصفها بعداً مستقلاً من أبعاد الوجود. لم يكن إثبات حقيقة أن الآلهة لم يكونوا سوى اختلاقات زاهية الألوان لخيال الوثنيين بحاجة إلى أي جدال ذي شأن من عصر التنوير وصاعداً تماماً، كما تلاشت الأشكال أو المُثُل الأفلاطونية في دنيا الفلسفة، لتحل محلها سلسلة من المواصفات التجريبية

الموضوعية، والتصورات الذاتية، والمقولات المعرفية، أو «علاقات القرابة العائلية» اللغوية، كذلك سارعت آلهة القدماء إلى الاضطلاع بأدوار الشخصيات الأدبية، الصور الفنية، الاستعارات المفيدة دون أي ادعاء لأي واقع وجودي (انطولوجي).

فالعلم الحديث كان قد طهَّر الكون من جميع المواصفات الإنسانية والروحية التي أُسقطت عليه من قَبْل. بات العالم الآن محايداً، كتيماً، ومادياً، مما جعل الحوار، أي حوار، مع الطبيعة متعذراً - سواء من خلال السحر، التصوف، أو المرجعية المكرسة إلهياً. فقط الاستخدام اللاشخصي أو الموضوعي لذكاء الإنسان النقدي ذي الأساس العقلاني قادر على امتلاك فهم موضوعي للطبيعة. وعلى الرغم من أن حشداً متنوعاً مذهلاً من المنابع المعرفية كانت قد تضافرت لجعل الثورة العلمية ممكنة - أعني القفزة الخيالية (المعادية للتجربة) الهائلة إلى تصور أرض كوكبية[51]، المعتقدات الجمالية والصوفية الفيثاغورسية والأفلاطونية الجديدة، حلم **ديكارت** ورؤياه الإلهاميين بعلم كوني شامل جديد ورسالته هو لإنشائه، مفهوم قوة الجاذبية المستلهمة اعتزالياً عند نيوتن، جميع عمليات الإنقاذ السرنديبية للمخطوطات القديمة (العائدة لكل من **لوكريتيوس، أرخميدس، سكستوس، امبريكوس، والأفلاطونيين الجدد**)، الطابع المجازي العميق لمختلف النظريات والتفسيرات العلمية - هذه جميعاً تم النظر إليها لاحقاً على أنها غير ذات شأن إلا في سياق الاكتشاف العلمي. ففي سياق التبرير العلمي، تأكيد قيمة مدى صحة أي فرضية، فقط الأدلة التجريبية والتحليل العقلاني يمكن عدهما أساسين معرفيين مشروعين، وغداة الثورة العلمية بات هذان النمطان مهيمنين على المشروع العلمي. أما النظريات المعرفية المرنة، التوفيقية، والصوفية المفرطة للفترة الكلاسيكية، وعواقبها الميتافيزيقية المتطورة، فقد باتت مرفوضة.

كان من شأن الثقافة الكلاسيكية أن تبقى طويلاً دنيا رفيعة دائبة على مراودة إبداعات الغرب الخيالية والجمالية. كان من شأنها أن تواصل تزويد المفكرين الحديثين بأفكار ونماذج سياسية وأخلاقية ملهمة. مازالت الفلسفة اليونانية، اللغتان والأدبان الإغريقي واللاتيني، زحمة أحداث التاريخ القديم وشخصياته، تستثير في العقل الحديث اهتماماً نهماً واحتراماً بحثياً، يكادان يصلان إلى حدود التقديس.

غير أن الحنين الماضوي الإنساني إلى النزعة الكلاسيكية لم تستطع أن تخفي حقيقة أن الأخيرة غير ذات علاقة بالعقل الحديث على نحو متزايد باطراد. فالنظرة العالمية الكلاسيكية عاجزة عن الارتقاء إلى مستوى الصرامة والكفاءة الفكريتين اللتين يستطيع الإنسان الحديث ادعاءهما بحق بالنسبة إلى فهمه، حين تكون القضية المطروحة هي قضية التحليل الفلسفي والعلمي الدقيق والمتشدد للواقع، مهما بلغت أهميتها التاريخية، وبصرف النظر عن مدى عظمة فضائلها على الأصعدة الجمالية والخيالية.

ولكن العقل الإغريقي مازال، برغم من كل ذلك، يطغى على العقل الحديث. ففي حماسة سعي العالم إلى المعرفة التي تكاد تصل إلى مستوى التشدد الديني، في افتراضاته اللاواعية في الكثير من الأحيان حول إمكانية فهم العالم عقلانية وقدرة الإنسان على الكشف عنه، في استقلالية حكمه النقدي، وفي اندفاعه الطموح باتجاه توسيع دائرة المعرفة الإنسانية إلى ما بعد آفاق أبعد فأبعد، بقيت اليونان نابضة بالحياة.

انتصار النزعة العلمانية

العلم والدين: التوافق المبكر

لم يكن مصير المسيحية غداة الثورة العلمية مختلفاً في شيء عن مصير الفكر الكلاسيكي، كما لم يكن هذا المصير مفتقراً إلى حصته الخاصة من المفارقات. وإذا كان الإغريق قد وفروا الأرصدة النظرية المطلوبة بالنسبة إلى الثورة العلمية، فإن الكنيسة الكاثوليكية، بالرغم من كل أصفادها الدوغمائية، كانت قد وفرت الإطار الذي مكّن العقل الغربي من التطور، وجعل الفهم العلمي قادراً على الانبثاق. وطبيعة إسهام الكنيسة كانت عملية من ناحية وعقائدية من ناحية ثانية. فمنذ بداية العصور الوسطى كانت الكنيسة قد وفرت في أديرتها الملاذ الوحيد في الغرب، الذي مكّن إنجازات الثقافة الكلاسيكية من البقاء وروحها من الاستمرار. ومنذ انعطافة الألفية الأولى، كانت الكنيسة قد دأبت رسمياً على دعم وتشجيع المشروع المدرسي الكبير للبحث والتعليم، ذلك المشروع الذي لولاه لكان من الممكن ألا تقوم للفكر الحديث أي قيامة إلى الأبد.

وهـذا الفعل التاريخي للرقابة الكنسية بررته كوكبة فريدة من المواقف اللاهوتية. تطلـب الاستيعاب الدقيـق والعميق للعقيـدة المسيحية، في النظرة المتطـورة للكنيسة في القـرون الوسطى، قابلية موازيـة للوضوح المنطقي والرهافـة الفكرية. فبعد ذلك الأساس المنطقي برز أساس آخر، لأن التسليم المتزايد بالعالم المادي في أوج العصور الوسطى جاء مترافقاً مع اعتراف موازٍ بالدور الموضوعي، الذي يمكن لأي فهم علمي أن يلعبـه في تقـويم خلق الـرب المدهش. وبرغـم كل احتراسها من الحيـاة الأرضية المبتذلة و«العالم»، فإن الديانة اليهودية - المسيحية بقيت حريصة على تأكيد الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) لذلك العالم وعلاقته النهائية بالخير والرب العادل. درجت المسيحيـة علـى أخذ هذه الحيـاة مأخذ الجد. وهنـا بالذات يكمن قـدر ذو شأن من الزخـم الديني الدافع نحو البحث العلمي، وهو زخم نابع ليس فقط من نوع من شعور الإنسان بالمسؤولية الفاعلة في هذا العالم، بل ومن نوع من الإيمان بحقيقة هذا العالم، ونظامه، وعلاقته بخالق كلي القدرة ولانهائي الحكمة، في بدايات العلم الحديث.

كذلـك لم يكن إسهام المدرسيين مجرد استعادة وصيانة متنصرة ناقصة للأفكار اليونانيـة. فمعاينة المدرسيين ونقدهم الشاملان لتلـك الأفكار، وابتكارهم لنظريات ومفاهيـم جديدة بديلـة - صياغات أولية لمبدأي العطالة والزخـم، التسارع المتناسق للأجسـام الساقطة بحرية، الأطروحات الافتراضية حـول أرض متحركة - هي التي مكّنـت العلم الحديث من كوبرنيك وغاليليو وبعدهما من الشروع في صياغة أنموذجه الإرشـادي الجديد. ولعل ما انطـوى على القدر الأكبر من الأهميـة لم يتمثل بالطابع المحـدد لتجديدات المدرسيين النظريـة، ولا بإعادة إنعاشهم للفكـر الهليني، بل ربما بالموقـف الوجـودي الأكثر ملموسية الـذي نقله مفكرو العصر الوسيـط إلى خلفائهم الحديثـين: الثقـة ذات الأسـاس اللاهوتي، ولكـن الراسخة رسوخ الجبـال بأن عقل الإنسان الذي هو من نعم الرب يمتلك القدرة على، فهم العالم الطبيعي ومكلَّف دينيًّا بواجـب استيعابه. فمن وجهة النظر المسيحية، ليست علاقة الإنسان الفكرية بالكلمة (اللوغوس الإبداعي)، حيازته الممتازة لنور العقل الفاعل الإلهي - **اللومن إنتلكتوس آجنتس** عند الإكويني - تحديـداً إلا طريق الفهم البشري للكـون (الكوزموس). أما نـوع العقل الإنساني الطبيعي لـدى ديكارت فلم يكن إلا الوريـث نصف المعَلْمَن لذلك

التصور في القرون الوسطى. **فالإكويني** بالذات هو الذي كتب في كتابه **خلاصة اللاهوت** (سومّا ثيولوجيكا) أن «السلطة هي أضعف منابع البرهان»، أحد الشعارات المركزية لحَمَلَة راية استقلال العقل الحديث. كانت لكل من العقلانية، الطبيعية، والتجريبية الحديثة جذورٌ مدرسية.

إلا أن المدرسية التي تصدى لها فلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر الطبيعيون لم تكن إلا بنية هرمة قائمة على دوغمائية تربوية، كَفَّتْ عن مخاطبة الروح الجديدة للعصر. لم يكن يرشح إلا القليل، إذا رشح، من مسام أسوارها. فانشغالها المهووس **بأرسطو**، تدقيقاتها اللفظية المفرطة في تذاكيها وهرطقاتها المنطقية، وإخفاقها في عرض الأمور النظرية منهجياً على محك التجربة، تضافرت جميعاً على إبراز المدرسية بوصفها مؤسسة بالية، معزولة لا بد من الإطاحة بمرجعيتها الفكرية، كي لا يتعرض العلم الوليد الجريء للخنق حتى الموت. فبعد **بيكون**، **غاليليو**، ونيوتن باتت تلك المرجعية، عملياً، مفنَّدة، ولم تتمكن المدرسية بعد ذلك من استعادة سمعتها في أي وقت من الأوقات. ومنذ ذلك الحين وصاعداً، باتت العلوم والفلسفة قادرة على السير قدماً دون أي تسويغ لاهوتي، دون أي اعتماد على نور سماوي في العقل البشري، دون البُنْية الفوقية العملاقة الداعمة للمتيافيزيقا ونظرية المعرفة المدرسيتين.

غير أن فرسان الثورة العلمية الأصلاء أنفسهم ظلوا، بالرغم من الطابع العلماني الواضح دون أي لبس للعلم الحديث، ذلك الطابع الذي ما لبث أن تبلور وانصقل في نار الثورة العلمية، يفعلون، يفكرون، ويتحدثون عن عملهم من منطلقات مشبعة كثيراً بالروائح والأصداء الدينية. كانوا يرون اختراقاتهم الفكرية إسهامات تأسيسية في أداء رسالة مقدسة. أما اكتشافاتهم العلمية فلم تكن إلا لحظات استيقاظ وتنبه روحية إلى أستاذ فن عمارة العالم الإلهي، إلا تجليات للنظام الكوني الحقيقي. فصرخة النشوة التي أطلقها نيوتن قائلاً: «أيها الرب، إنما أفكر بأفكارك من بعدك، مولاي!» لم تكن سوى التتويج لسلسلة طويلة من أعياد الغطاس التي شكلت شواهد ميلاد العلم الحديث. في كتابه **دي ريفوليوسينيبوس**، هلل **كوبرنيك** للفلك بوصفه «علماً إلهياً أكثر منه بشرياً»، شديد القرب من الرب من حيث نبل طابعه، ودافَعَ عن نظرية مركزية الشمس بوصفها كاشفة لجلال ودقة كون الرب الهيكليين الحقيقيين.

كانت كتابات **كبلر** متوهجة بمشاعر الاستنارة الربانية، جراء تكشف ألغاز الكون الداخلية أمام ناظريه[52]. أعلن **كبلر** أن علماء الفلك إن هم إلا «رهبان أسمى الآلهة بموجب كتاب الطبيعة»، ورأى دوره هو متمثلاً بـ «شرف القيام، من خلال اكتشافي، بحراسة بوابة هيكل الرب، الذي يقدّس فيه **كوبرنيك** أمام المذبح العالي». وفي مؤلّفه **سيدريوس نوتكيوس** تحدث **غاليليو** عن أن اكتشافاته التلسكوبية ما كانت ممكنة لولا نعمة الرب التي نوّرت عقله. حتى **بيكون** لم ينظر إلى التقدم الإنساني إلا من خلال العلم من منطلقات دينية ورهبنية صريحة، مع رؤية التحسن المادي للبشرية متناظراً مع مقاربتها للألفية المسيحية. أما **ديكارت** فقد فسر رؤيته للعلم الكوني الجديد، وحلماً لاحقاً جرى فيه تقديم ذلك العلم إليه رمزياً، بوصفهما انتداباً إلهياً بعمله مدى الحياة: كان الرب قد كشف له الطريق المفضية إلى المعرفة اليقينية، وطمأنه إلى نجاح مساعيه العلمية آخر المطاف. ومع تحقق مأثرة **نيوتن** عُد الميلاد السماوي مكتملاً. تمت كتابة سِفْر جديد للتكوين. صدق **الكساندر بوب** إذ هلّل للتنوير قائلاً:

كانت الطبيعة وقوانينها محتجبة وراء ستار الليل؛

قال الرب: «ليكن **نيوتن**» فغرق كل شيء في بحر من النور.

فالآلام المبرحة الفظيعة المصاحبة لاكتشاف قوانين الطبيعة، التي أحس بها وتكبدها فرسان الثورة العلمية كانت ناجمة لا عن نوع من الشعور بأنهم كانوا عاكفين على استرجاع وإنقاذ معرفة سماوية، كانت قد فُقدت في السقوط الأوّلي. أخيراً كان العقل البشري قد استوعب مبادئ عمل الرب. باتت قوانين الخلق الأبدية، صنيعة السماء نفسها، مكشوفة من قبل العلم. ومن خلال العلم كان الإنسان قد خدم مجد الرب الأعظم، مسلطاً الأضواء على الجمال الرياضي والدقة المعقدة، النظام المذهل الحاكم لكل من السماوات والأرض. والكمال المبهر لكون المكتشفين الجديد فرض مهابته على الذكاء المتعالي الذي عزوه إلى خالق مثل هذا الكون.

كذلك لم يكن تديّن كبار رواد العلم عاطفة دينية معممة غير ذات علاقة محددة بالمسيحية. فنيوتن كان شديد الاستغراق في اللاهوت المسيحي ودراسات النبوءة الإنجيلية كما في الفيزياء. وكان **غاليليو** دائباً على إنقاذ كنيسته من خطأ مكلف،

وقد بقي، بالرغم من تصادمه مع محاكم التفتيش، صامداً في تقواه الكاثوليكية. عاش **ديكارت** ومات كاثوليكياً ورعاً. وافتراضات هؤلاء المسيحية كانت طاغية فكرياً، متجذرة في خيوط نسيج نظرياتهم العلمية والفلسفية بالذات. فكل من **ديكارت ونيوتن** أقام نظامه الكوني (الكوزمولوجي) على أساس افتراض وجود الرب. برأي ديكارت العالم الموضوعي موجود واقعاً راسخاً وحقيقة ثابتة، لأنه موجود في عقل الرب، وعقل الإنسان جدير بالثقة، يمكن التعويل عليه معرفياً بفضل طابع الرب الصادق أساساً. وكذلك بالنسبة إلى **نيوتن**، فإن تفسير المادة متعذر بالاستناد إلى منطلقاتها الخاصة وحدها، ولابد لمثل هذا التفسير من افتراض وجود محرك أولي، خالق، مهندس عَمار أعلى وحاكم. كان الرب قد أوجد العالم المادي وقوانينه، وهنا بالذات يكمن سبب استمرار وجود هذا العالم ونظامه. وبالفعل فإن **نيوتن** استنتج، بسبب مشكلات مستعصية معينة في حساباته، أن تدخل الرب ضروري بين الحين والآخر للحفاظ على اتساق النظام.

المساومة والصراع

غير أن الألفة الحديثة المبكرة بين العلم والمسيحية ما لبثت أن بدأت تشهد سلسلة من التوترات والتناقضات، لأن الكون العلمي -بقواه الميكانيكية، سماواته المادية، وأرضه الكوكبية- لم يكن، بقطع النظر عن استمرار الانطولوجيا الخلقية في تدعيم الأنموذج الإرشادي الجديد، واضح التناغم مع التصورات المسيحية التقليدية عن الكون. فأي بؤرة مركزية للكون الجديد يتم الحفاظ عليها بالإيمان الديني، لا بالدليل العلمي. قد تكون الأرض والبشرية المحور الميتافيزيقي لخلق الرب، غير أن تلك المكانة غير قابلة للدعم بالفهم العلمي الخالص، هذا الفهم الذي لا يرى الأرض والشمس إلا كتلتين بين أعداد لا تحصى من الكتل الأخرى السابحة عبر فراغ محايد بلا حدود. سبق للرياضي شديد التدين **باسكال** أن قال: «إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللانهائية يرعبني». ثمة مسيحيون حساسون فكرياً حاولوا إعادة تفسير وتعديل فهمهم الديني لتمكينه من استيعاب كون شديد الاختلاف عن نظيره في الكوزمولوجيا القديمة وفي القرون الوسطى، الذي كانت الديانة المسيحية قد تطورت

في كنفـه، غير أن الفجـوة ظلت تتسع. في كون **نيوتن** التنويري، كانت الجنة والنار قد فقدتـا موقعيهما الماديين، كانت الظواهر الطبيعية قد فقدت أهميتها الرمزية، وباتت المعجـزات وتدخلات السماء العشوائية في الشـؤون الإنسانية تبدو متزايدة البعد عن العقـل، متناقضة مع الانتظام الأقصى لكون مضبـوط كالساعة. ومع ذلك فإن جملة المبادئ ذات الجذور العميقة في الإيمان المسيحي نادراً ما تعرضت للإنكار المطلق.

من هنا برزت الضرورة النفسية لكون قائم على حقيقة ذات وجهين. بات يُنظر إلى العقـل والدين على أنهما من عالمين مختلفين، مع بقاء الفلاسفة والعلماء المسيحيين، إضافة إلى الجمهـور المسيحي المتعلم الأوسع، بعيدين عن تصور أي تكامل أصيل بين الحقيقة العلمية من جهة والحقيقة الدينية من الجهة المقابلة. فبعد أن كانا مترابطين في أوج العصور الوسطى بفضل جهود أعداد من المدرسيين وعلى رأسهم **الإكويني**، ثم ما لبثا أن انفصلا أواخر العصر الوسيط بفعل **أوكم** والفلسفة الاسمانية، كان الإيمان قد سار في اتجاه مع الإصلاح (الديني)، **لوثر**، الكتاب المقدس الحَرْفي، البروتستنتية الأصوليـة وكاثوليكية الإصـلاح المضاد، في حين كان العقل قد سـار في اتجاه آخر مع **بيكون، ديكارت، لوك، هيوم**، العلم التجريبـي، الفلسفة العقلانيـة، والتنوير. جملة المحـاولات الرامية إلى جَسْـر الهوة أخفقت عموماً في الحفاظ علـى طابع أي منهما، كما يتجلى في إصرار **كانط** على حصر التجربة الدينية بالحافز الأخلاقي.

ومـع بقاء العلم والدين حيويين في الوقـت نفسه ولو متعارضين، فإن نظرة الثقافة إلى العـالم جـاءت بالضرورة متشعبة، عاكسـة انفصاماً ميتافيزيقيـاً موجوداً داخل الفـرد بمقـدار وجوده في المجتمع الأوسـع. تزايدت عملية تصنيف الديـن ورؤيته أقل التصاقـاً بالعـالم الخارجـي منه بالـذات الداخلية، بالـروح المعاصرة منـه بالتراث المبجـل، بالحيـاة منه بما بعـد الحياة، بـكل الأيام منه بيـوم الأحد. بقيـت الأكثرية مؤمنـة بالعقيـدة المسيحيـة، بل وقد ظهر بالفعـل حشد من الحـركات الدينية ذوات العواطـف المشبوبة – التقويـة في ألمانيـا، اليانسنية في فرنسا، الكويكـرز والمنهجيين في إنجلـترا، الصحـوة (الدينية) الكبرى في أمريكا.. بما يشبـه رد الفعل على الكون الميكانيكـي المجرد لدى فيزيائيي التنوير وفلاسفتـه، ما لبث أن حظي بقدرٍ واسع من

التأييد الشعبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. التدين الصادق في قالبه المسيحي التقليدي ظل واسع الانتشار؛ هذه كانت السنوات ذاتها التي شهدت بلوغ الموسيقى الدينية الغربية ذروتها مع باخ وهاندل اللذين ولدا بفاصل أشهر قليلة عن تاريخ نشر مبادئ (برنسيبيا) نيوتن. غير أن التوجه الثقافي السائد، في زحمة هذه التعددية، حيث كانت الأمزجة العلمية ونظيرتها الدينية تتابع مساراتها المنفصلة، كان واضحاً: كانت العقلانية العلمية صاعدة على نحوٍ تتعذر مقاومته، مؤكدة سيادتها على قطاعات متزايدة الاتساع من التجارب الإنسانية.

في غضون قرنين بعد نيوتن، كانت علمانية النظرة الحديثة قد توطدت تماماً. كانت المادية الميكانيكية قد أثبتت، على نحوٍ مسرحي مثير، قدرتها التفسيرية وفاعليتها النفعية. جملة التجارب والأحداث التي بدت متحدية مبادئ علمية دارجة – جملة المعجزات واستشفاءات الإيمان المزعومة، سلسلة الإلهامات الدينية، المدّعاة ذاتياً والانجذابات، والنبوءات، والتفسيرات الرمزية لظواهر الطبيعة، وحالات اللقاء مع الرب أو الشيطان – بات يُنظر إليها، على نحوٍ متزايد، بوصفها من ثمار الجنون، والدَّجَل، أو كليهما. المسائل ذات العلاقة بوجود رب أو حقيقة متعالية كَفَّتْ عن أن تلعب دوراً حاسماً في الخيال العلمي، الذي بدأ يغدو العامل الرئيس في تحديد المنظومة الإيمانية المشتركة لدى الجمهور المتعلم. حتى بالنسبة إلى باسكال في القرن السابع عشر، وهو في صراع مع شكوكه الدينية وتساؤلاته الفلسفية، كانت القفزة الإيمانية الضرورية لإدامة العقيدة المسيحية قد أصبحت رهاناً؛ نعم بدا ذلك رهاناً خاسراً بالنسبة إلى كثيرين من رواد طليعة الفكر الغربي.

ما الذي أفضى، إذًا، إلى هذا التحول من التدين الصريح لفرسان الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى العلمانية المؤكّدة بالقدر نفسه للعقل والذكاء الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين؟ لاشك أن التنافر الميتافيزيقي بين النظرتين، النشاز المعرفي الناجم عن محاولة الجمع بين مثل هاتين المنظومتين والحساسيتين المتناقضتين جذرياً، كان لا بد له من أن يصل مع الزمن إلى دفع الأمر في هذا الاتجاه أو ذاك. بكل بساطة لم تكن طبيعة الوحي المسيحي وملابساته

متناغمة مع نظيرتها في الكشف العلمي. الإيمان بقيامة المسيح المادية بعد الموت أمر جوهري بالنسبة إلى الدين المسيحي، بوصفها حادثة دأبت، مع شهادتها وتفسيرها الرسوليين، على تشكيل ركيزة المسيحية بالذات. غير أن تلك المعجزة التأسيسية، جنباً إلى جنب مع سائر الظواهر فوق الطبيعية الأخرى الواردة في الإنجيل، لم تعد، مع التسليم شبه الشامل بالتفسير العلمي لجميع الظواهر من منطلق قوانين طبيعية منتظمة، تفرض إيماناً بريئاً من المساءلة...

ثمة نقد مدمر لحقيقة الوحي المسيحي المطلقة انبثقت أيضاً من المدرسة الأكاديمية الجديدة للبحوث الإنجيلية، التي سلطت الأضواء على مراجع الكتاب المقدس المتغيرة والإنسانية الصريحة. فكل من فريقي إنسانيي النهضة ولاهوتيي الإصلاح (الديني) أصر على المطالبة بالرجوع إلى مصادر الإنجيل الإغريقية والعبرية الأصلية، ما أفضى إلى قراءة أكثر نقدية للنصوص الأصلية وإلى عمليات إعادة تقويم صِدْقِها وتماسكها التاريخيين. وخلال عدد من أجيال أمثال هؤلاء الباحثين، بدأ الكتاب المقدس يفقد هالة قدسية الإلهام السماوي. لم يعد الإنجيل يُرى بوصفه كلام الرب الأصلي وغير القابل للنقاش بل أصبح يُنظر إليه أكثر على أنه مجموعة غير متجانسة من الكتابات المسبوكة في قوالب أجناس أدبية تقليدية مختلفة، أُلفت، وجُمعت، وعُدِّلت تحريرياً بأيدي بشرية كثيرة على امتداد القرون. وثمة دراسات تاريخية نقدية للعقيدة والكنيسة المسيحيتين، وتحقيقات تاريخية غائصة في حياة يسوع، ما لبثت أن جاءت، وبسرعة، بعد نقد النصوص الإنجيلية. والمهارات الفكرية التي جرى تطويرها لتحليل التاريخ والأدب العلمانيين راحت تُطبق على الأسس المقدسة للمسيحية، فتتمخض عن عواقب غير مريحة بالنسبة إلى المؤمنين.

مع التحاق نظرية داروين الداحضة لقصة الخلق الواردة في سِفْر التكوين بركب هذه الدراسات، كانت شرعية وحي الكتاب المقدس قد أصبح إشكالياً مئة بالمئة. من غير الممكن تقديم الإنسان في صورة الرب إذا كان في الوقت نفسه سليل ثدييات دون البشر. ليس الاندفاع التطوري اندفاع تحول روحي، بل هو زخم بقاء بيولوجي. وفيما بقيت كَفَّةُ العلم حتى **نيوتن** راجحة لمصلحة الخطاب القائم على القول بوجود الرب بالاستناد إلى دِقَّة تصميم الكون، فإن هذه الكفة ما لبثت، بعد داروين،

أن مالـت ضد ذلك الخطاب. بـدت مؤشرات التاريخ الطبيعي أقرب إلى الفهم من منطلق مبـدأي الاصطفاء الطبيعي والتحول العشوائـي التطوريين بدلاً من منطلق وجود مصمم متعالٍ.

مـن المؤكد أن علماء معينين من ذوي القناعة المسيحية لاحظوا العلاقة بين نظرية التطـور والمفهـوم اليهودي - المسيحـي لمخطط تاريخي تقدمي وسمـاوي عائد للرب. عكف هؤلاء علـى عقد المقارنات بين تصور العهد الجديد لعملية تجسد إلهية تطورية كامنـة، حيث يتجسد الـرب في الإنسان والطبيعة، بل وحاولـوا تصويب بعض أخطاء دارون النظريـة بمبـادئ دينية تفسيرية. غير أن التناقـض الأعلى صراخاً بين الخلق الأصلـي السكوني للأجناس في سِفْر التكويـن والأدلة الدارونية المؤكّـدة لتحول هذه الأجناسـ عبر الدهـور كان لا بد له، في ثقافة دارجة على فهم إنجيلها فهماً سطحياً، مـن أن يثير قدراً أكبر من الاهتمام، وصولاً، آخر المطاف، إلى التشجيع على عمليات خـروج لاأدرية كثيفة مـن الحوزة الدينية. فمـن الأساس بدا الإيمـان المسيحي برب يمارس ألوهيته عبر الوحي والسخاء متناقضاً مع كل ما يشي به الحس السليم والعلم عن النمط الفعلي لحركة العالم. ومع لوثر، كانت البنية الأحادية للكنيسة المسيحية في القـرون الوسطى قد تصدعت. ومع **كوبرنيك وغاليليو** كانت الكوزمولوجيا المسيحية في القـرون الوسطى نفسها قد تداعت. أما مع دارون فباتت النظرة العالمية المسيحية تطلق إشارات الانهيار الكامل.

في حقبة غارقة على نحوٍ غير مسبوق في بحر من أنوار العلم والعقل، باتت «الأخبار السعيـدة» للمسيحية بُنْية ميتافيزيقية متناقصة القدرة على الإقناع، قاعدة أقل أمناً يستطيع الإنسان أن يلوذ بها ليشيد فوقها حياته، وأقل ضرورة على الصعيد النفسي. إن انعدام الاحتمال الصارخ لقلب شبكة الأحداث بات يتجلى على نحوٍ مؤلم - أن يكون رب لا نهائـي أبدي قد تحول فجأة إلى كائـن بشري في زمان تاريخي ومكان محددين لا لشيء إلا ليُعدم بطريقة بالغة البشاعة؛ أن تكون حياة وجيزة واحدة تمت قبل ألفي سنـة في قـوم بدائي مجهول، على كوكب بـات يُعرف أنه ليس إلا كتلـة غير ذات شأن نسبياً من المادة دائرة حول واحدة من مليارات النجوم في كون لاشخصي فسيح - أن

يكـون حـدث غير مميز كهذا منطوياً على معنى كوني وأزلي طاغٍ لم يعد قادراً على أن يشكل موضوع إيمان ملزم بالنسبة إلى أناس عقلاء. من غير المعقول على نحوٍ صارخ أن يكـون الكـون بمجمله شديد الاهتمـام بهذا الجزء الصغير مـن ضخامته الهائلة، هـذا إذا كانت لديه «أي اهتمامات» بالمطلق. في ضـوء أشعة المطالبة الحديثة الكاوية بالبرهنـة العلنية، التجريبية، والعلمية لصحة جميع البيانات الإيمانية ما لبث جوهر المسيحية أن ذوى.

مـا كان محتمـلاً، حسب محاكمة العقـل النقدي الحديث، هـو أن الرب اليهودي -المسيحي لم يكن إلا جمعاً استثنائي الدوام بين خيال حالم وإسقاط انتروبومورفي- جمعاً تم جعله على صورة الإنسان لبلسمة سائر الآلام وتصويب جميع الأخطاء، التي وجدها الإنسـان غير محتملة في وجوده. ولو كان العقل البشري غير العاطفي قادراً، بالمقابـل، على الالتزام الدقيـق بالأدلة الملموسة، لما كانت ثمـة أي ضرورة لافتراض وجـود رب كهـذا، وجـزء كبير مما يثار ضـد هذا الوجـود. فالبيانـات العلمية تشي على نحوٍ طـاغٍ أن العالم الطبيعي وتاريخه تعبيران عن صياغة موضوعية. والتحديد الدقيـق للسبب الكامن وراء هذه الظاهرة المعقدة، وهي ظاهرة تحمل إشارات نظام وفوضـى، ظاهرة ملحمية ولكنهـا دونما هدف واضح، ظاهرة خارج السيطرة بمعنى الافتقار إلى أي تحكم إلهي - الذهاب إلى افتراض وتحديد ما يكمن خلف هذا الواقع التجريبي كان لا بد من النظر إليه على أنه غير صحيح فكرياً، مجرد حلم عن العالم. فالاهتمام القـديم بالتصاميم الكونيـة والأغراض السماوية، بقضايـا ميتافيزيقية نهائيـة، بالأسئلة عـن أسباب الظواهر، كَفَّتْ الآن عن شغـل أذهان العلماء. لعل من الأجـدى أن يتم التركيز على الأسئلة التي تبدأ بـ «كيف؟»، على الآليات المادية، على قوانين الطبيعة، على البيانات الملموسة القابلة للقياس والاختبار[53].

ليس ذلـك لأن العلـم يصر بعنـاد على الوقائـع الصلبـة وعلى منظـور «أضيق» جـراء قصر النظر البسيـط، بل لأن العلائـق التجريبية والأسبـاب الملموسة، أسئلة الـ «كيـف؟»، هي وحدها القابلة للإثبـات تجريبياً. أما التصاميـم الغائية والأسباب الروحيـة فلا يمكن إخضاعها لمثل هذا الاختبار، عزلها منهجياً، ومعرفة ما إذا كانت

موجـودة أساساً من ثم. من الأفضل حصـر التعامل مع مقولات يمكن إثباتها تجريبياً بدلاً من السماح لمبادئ متعالية -مهما كانت نبيلة تجريدياً- اقتحام المناقشة العلمية، وهـي مبـادئ ليست أكثر قابليـة للإثبات من أي حكاية خيالية. قلمـا كان الرب كياناً قابـلاً للامتحان. وعلى أي حال فإن طابع وأسلوب عمل الإله اليهودي - المسيحي غير متناسبين مع العالم الذي اكتشفه العلم.

بنبوءاتهـا الرؤيوية وطقوسها المقدسة، ببطلها الإنساني المؤلَّه وحفزها على إنقاذ العـالم، بقصصها الإعجازية، بدعواتها الأخلاقية، وبإجلالها للقديسين والأضرحة، بـدا أفضل فهـم للمسيحية متمثلاً بالنظر إليهـا بوصفها أسطـورة شعبية استثنائية النجـاح - دائبـة على بعـث الأمل في نفوس المؤمنـين، وعلى إسباغ معنـى ونظام على حيواتهم، ولكن دون أي أساس وجودي (انطولوجي). في مثل هذا الضوء، يمكن اعتبار المسيحيـين حسني النوايا وإن بسذاجة. مـع انتصار الدارونية (ولاسيما غداة الحوار الشهـير في 1860 بين المطـران **وِلْبرَفورس وتي اتش هوكسلـي**)، كان العلم قد حقق دون أي لبس استقلاله عن اللاهوت. وبعد دارون لم يعد ثمة، على ما بدا، إلا القليل من احتمال الاحتكاك، من أي نوع، بين العلم واللاهوت، نظراً لأن العلم بات مرتكزاً بقدرٍ متزايـد من النجاح علـى العلم الموضوعي، في حين بقي اللاهـوت، بعد أن أصيب بما يشبـه الشلل خارج إطار متضائل من الأوسـاط الدينية الفكرية، مرتكزاً حصراً على الهموم الروحية الداخلية. وفي مواجهة القطيعة النهائية بين الكون القابل للاستيعاب علميـاً والحقائق الروحية القديمة، بادر اللاهـوت إلى تبني موقف متزايد الاتصاف بالصفـة الذاتية. أما الاعتقاد المسيحي المبكر بـأن السقوط والخلاص يخصان ليس فقـط الإنسـان بل الكون كله، وهـو اعتقاد صـار موشكاً على الانطفـاء بعد الإصلاح (الدينـي)، فقـد اختفى كلياً: فعمليـة الخلاص، إذا كانت منطويـة على أي معنى، لا تخص سـوى العلاقة الشخصيـة بين الرب والإنسـان. فالمكافـآت الداخلية للإيمان المسيحـي باتـت مؤكدة، مع نوع من القطيعة الجذرية بـين تجربة المسيح ونظيرتها في العـالم اليومي. بات الـرب آخرَ كلياً بالنسبة إلى الإنسان وهذا العالم، وهناك بالذات تقبع التجربة الدينية. فـ «قفزة الإيمان» لا بداهة العالم المخلوق أو المرجعية الموضوعية للنص المقدس، هي التي تشكل الأساس الرئيس لأي قناعة دينية.

بسبب جملة هذه القيود باتت المسيحية الحديثة مضطلعة بدور فكري وثقافي جديد وأقل إحاطة بما لا يقاس. وبوصفه منذ القديم أنموذجاً تفسيرياً للعالم المرئي من ناحية ومنظومة إيمان كونية شاملة لدى الثقافة الغربية من ناحية ثانية، كان الوحي المسيحي قد فقد نفوذه. صحيح أن الأخلاق المسيحية لم تتعرض للاهتراء المباشر تحت وطأة الحساسية العلمانية الحديثة؛ لأن كثيرين من غير المسيحيين، بل ومن مشاهير اللاأدريين والملحدين ظلوا يعدّون المُثُل الأخلاقية التي لقّنَها يسوع جديرة بالإعجاب، مثل نظيراتها في أي منظومة أخلاقية أخرى: غير أن الوحي المسيحي ككل - كلمة الرب المعصومة في الإنجيل، خطة الخلاص السماوية، جملة المعجزات وما إليها - لم يكن مؤهلاً لأن يؤخذ مأخذ الجد. والقول بأن يسوع كان إنساناً ببساطة، وإن كان مُلزِماً، بدا متزايد البداهة. بقي التعاطف مع البشر مثلاً أعلى على الصعيدين الاجتماعي والفردي، ولكن على أساس علماني وإنساني بدلاً من ديني. ومن هنا فإن النزعة الليبرالية الإنسانية دأبت على تعزيز عناصر معينة من المزاج المسيحي بعيداً عن الأساس المتعالي للأخير. تماماً كما امتلأ العقل الحديث إعجاباً بسمو روح الفلسفة الأفلاطونية ونغمتها الأخلاقية مع الإصرار في الوقت نفسه على رفض ميتافيزيقها وإبستمولوجيتها، ظلت المسيحية أيضاً تحظى بالاحترام المضمر، بل وبالمتابعة اللصيقة، التماساً لتعاليمها الأخلاقية، برغم من بقائها عرضة لقدرٍ متزايد من الشك فيما يخص دعاواها الميتافيزيقية والدينية.

صحيح أيضاً أن العلم نفسه ينطوي، بنظر عدا حفنة صغيرة من العلماء والفلاسفة، على معنى ديني، أو منفتح على نوع من التفسير الديني، أو من شأنه أن يشكل تمهيداً لنوع من التقويم الديني للكون. فجمال أشكال الطبيعة، بهاء تنوعها، الانتظام الخارق لوظائف جسم الإنسان المعقدة، التطور التدريجي لعين الإنسان أو عقله، النمطية - الرياضية للكون، ضخامة الفضاءات السماوية غير القابلة للتصور - جملة هذه الأمور مع غيرها بدت للبعض متطلبةً وجود ذكاء ونفوذ إلهيَّين على مستويات إعجازية من الإتقان. إلا أن آخرين كثيرين زعموا أن مثل هذه الظواهر إن هي إلا نتائج مباشرة وعشوائية نسبياً لقوانين الطبيعة الفيزيائية، الكيميائية، والحيوية (البيولوجية). والنفس البشرية المتطلعة إلى حماية عناية إلهية كونية، والمتوجسة من التشخيص

ومـن إسقـاط مـا لديها من قيمة وغرض، قـد ترغب في رؤية ما هـو أكثر في تصميم الطبيعـة، غـير أن الفهـم العلمي بقي عن عمد بعيـداً عن مثل هـذه الأنسنة الحالمة: فمجمـل سيناريـو تطور الكـون بدا قابـلاً للتفسير بوصفـه نتيجة مباشـرة للصدفة والضـرورة، للتفاعل العشوائي فيمـا بين القوانين الطبيعية. وفي هذا الضوء كان لا بد مـن النظر إلى أي مضاعفات دينيـة واضحة على أنها شاعرية ولكن استقراءات غير مسوَّغة علمياً من الأدلة المتوافرة. إن الرب «فرضية غير ضرورية»[54].

الفلسفة، السياسة، علم النفس

ثمة تطورات موازية في الفلسفة خلال هذه القرون شكلت دعماً للمسيرة العلمانية نفسهـا. ففـي أثناء الثـورة العلميـة والمراحل المبكرة مـن عصر التنويـر، ظل الدين محتفظـاً بموقعه لـدى الفلاسفة، إلا أنه بـدأ يتحول تحت تأثير طابـع العقل العلمي. تفضيـلاً على مسيحية إنجيلية تقليديـة راح ربوبيون تنويريون مثل فولتير يدعون إلى «ديـن عقـلاني» أو «دين طبيعي». وكان من شـأن مثل هذا الدين أن يكـون مناسباً لا للإحاطـة العقلانية بنظام الطبيعة وشرط وجود سبب كوني أول وحسب، بل ولتلاقي الغـرب مع أديان ثقافات أخرى وأنظمتها الأخلاقية – وهو لقاء يوحي لكثيرين بوجود حساسيـة دينية كونية شاملـة متجذرة في التجربة الإنسانيـة المشتركة. وفي مثل هذا السياق لم تكن الادعاءات المطلقة للمسيحية قادرة على التمتع بأي امتياز خاص. ففن عمـارة نيوتن الكونية تتطلب وجـود معمار كوني، ولكن خصائـص رب كهذا لا يمكن اشتقاقهـا إلا مـن المعاينة التجريبيـة لخلقه، بعيداً عن المبالغـات المفرطة الواردة في الوحـي. باتت التصورات الدينية السابقة -البدائية، الإنجيلية، في القرون الوسطى- قابلـة لأن يتم الاعتراف بها على أنها خطوات طفولية في مسيرة متواصلة باتجاه فهم حديث أكثر نضجاً لإله عقلاني لاشخصي يتولى رئاسة خلق منتظم.

إلا أن الـرب العقـلاني سرعان ما بـدأ يفقد تأييده الفلسفـي. فوجود الرب كان قـد تم إثباتـه، مـع ديكارت، لا عبر الإيمان بـل من خلال العقـل؛ إلا أن إدامة فكرة وجـود الرب المؤكد، علـى ذلك الأساس، إلى أجل غير مسمـى، لم تكن ممكنة، كما لاحـظ فيلسوفا التنوير الكبيران **هيوم وكانـط** بأسلوبيهما المختلفين. وشديد الشبه

بما حذّر منه أوكم قبل أربعة قرون، تبين أن الفلسفة العقلانية عاجزة عن الانخراط في الكلام عن أمور شديدة التعالي على الذكاء ذي الأساس التجريبي. في بداية التنوير، أواخر القرن السابع عشر، كان **لوك** قد اتبع منهجياً توجيه **بيكون** التجريبي عبر إسناد معرفة العالم كلها إلى التجربة الحسية والتأمل اللاحق على أساس تلك التجربة. ميول لوك الخاصة كانت ربوبية، وقد احتفظ **ديكارت** بيقين أن وجود الرب قابل للإثبات المنطقي من خلال مسلمات حدسية بدهيّة. إلا أن التجريبية التي تولى ريادتها حصرت بالضرورة قدرة عقل الإنسان على المعرفة بما هو قابل للاختبار بالتجربة الملموسة. ومع قيام فلاسفة متعاقبين باستخلاص نتائج أكثر صرامة من الأساس التجريبي، بات واضحاً أن الفلسفة لم تعد قادرة على إطلاق تأكيدات قابلة للتدبير حول الرب، حول خلود الروح وحريتها، أو حول أطروحات أخرى متعالية على التجربة الملموسة.

في القرن الثامن عشر، أقدم **هيوم وكانط**، منهجياً، على دحض الحجج الفلسفية التقليدية المؤكِّدة لوجود الرب، مشيرَيْن إلى استحالة تسويغ توظيف المحاكمة العقلية السببية للانتقال من المحسوس إلى ما هو فوق المحسوس. فقط مجال التجربة الممكنة، مجال الجزئيات الملموسة المسجلة بالإحساس، يوفر أساساً لاستنتاجات فلسفية سليمة. وبالنسبة إلى هيوم، وهو مفكر علماني مئة بالمئة وأكثر رسوخاً في نزعته القائمة على الشك، بدت المسألة بسيطة: ليس الانطلاق من أدلة هذا العالم الإشكالية للوصول إلى الوجود المؤكد لرب المسيحية الخير وكلي القدرة إلا عبثاً وسُخفاً فلسفيين. إلا أنه حتى **كانط** بالذات قد أقر، رغم كونه شديد التدين وعازماً على الاحتفاظ بإملاءات الضمير المسيحي الأخلاقية، بأن نزعة الشك الحميدة لدى ديكارت كانت قد بالغت في سرعة توقفها عند محطة تأكيداته الدوغمائية لوجود الرب اليقيني المستمد من الكوغيتو (أنا أفكر). بقي الرب، بنظر كانط، متعالياً بعيداً عن متناول المعرفة – إنه قابل للتفكير به، دون معرفته، فقط عبر الرجوع إلى إحساس الإنسان الداخلي بالواجب الأخلاقي. لا العقل البشري ولا العالم التجريبي قادر على توفير أي دليل مباشر وبعيد عن اللبس على أي حقيقة إلهية. يستطيع الإنسان أن

يؤمـن بالـرب، يستطيع أن يسلّم بحرية نفسه وخلودها، غـير أنه لا يستطيع أن يزعم أن هذه القناعات الداخلية مؤكدة عقلانياً. بالنسبة إلى الفيلسوف الحديث الصارم، بـدت اليقينيـات الميتافيزيقية عن الرب وما إليه زائفة، مفتقـرة إلى أي أساس سليم للإثبـات. والمحصلة الحتميـة والمناسبة لكل من التجريبيـة والفلسفة النقدية تمثلت باستئصال أي أثر لاهوتي من الفلسفة الحديثة.

وفي الوقـت نفسه بات مفكرو التنوير الفرنسيون الأكـثر جرأة متزايدي الميل ليس فقط إلى نزعة الشك، بل وإلى المادية الإلحادية بوصفها النتيجة الأكثر قابلية للتدبير الفكـري لجملـة الاكتشافات العلميـة. قام ديدرو، رئيـس تحرير الموسوعـة، مشروع التنويـر العظيم للتعليم الثقـافي، بتسليط الضوء، على حياتـه الخاصة، على التحول التدريجـي لإنسان تأملي من الإيمان الدينـي إلى الربوبية، ومنها إلى الشك، وصولاً، آخر المطاف، إلى مادية مقترنة ضبابياً بنوع من الأخلاقيات الربوبية. ومن كان أبعد عـن المساومـة هو عالم الفيزياء لا متري الذي صور الإنسـان كياناً مادياً خالصاً، آلة عضوية لم يكن وهم امتلاكه لنفس أو عقل مستقلين إلا نتاج تفاعل عناصره الفيزيائية المكوِّنة. فلسفة اللذة أو المتعة كانت النتيجة الأخلاقية لمثل هذه العقيدة التي لم يتردد لا مـتري في الدفاع عنهـا. وكذلك بادر الفيزيائـي بارون هولبـاخ إلى تأكيد حتميات المـادة بوصفها الحقيقـة الوحيدة القابلة للفهم، معلناً عبثيـة الإيمان الديني وسخفه في مواجهـة التجربة... ومن الجهة الأخرى، يتم إرجاع حصول الخير والشر عشوائياً مباشـرةً إلى كون يتألف من مادة غير قابلـة دون أي رقابة من جانب العناية الإلهية. كان الإلحاد ضرورياً لنسف أوهام الخيال الديني الدائبة على تعريض الجنس البشري للخطر. كان لا بد من إعادة الإنسان إلى الطبيعة، التجربة، والعقل.

كان من شأن القرن التاسع عشر أن يكون القرن الذي كان سيوصل مسيرة التنوير العلمانيـة الصاعدة إلى خاتمتها المنطقية مع مسارعة كل من **كونت، ومل، وفيورباخ، وماركس، وهايـكل، وسبنسر، وهوكسلـي، ونيتشه،** بروح مختلفـة بعض الشيء، إلى دق ناقوس مـوت الدين التقليدي. كان الـرب اليهودي - المسيحي مـن صنع الإنسان الخاص، والحاجـة إلى هذه الصنيعة ما لبثت أن تضاءلـت مع بلوغ الإنسان الحديث

سـن الرشـد. يمكن فهم تاريخ الإنسـان بوصفه مساراً صاعداً مـن مرحلة أسطورية لاهوتيـة إلى محطة انتصاره النهائـي في العلم المستند إلى ما هو موضوعي وملموس، بعـد اجتياز حقبة ميتافيزيقية وتجريدية. ومـن الواضح أن عالم الإنسان والمادة هذا هـو الواقـع القابل للإثبات. أمـا التخمينـات الميتافيزيقية ذات العلاقـة بسلسلة من الكيانـات الروحيـة «الأسمى» فلم تكن أكثر مـن تصورات فكرية فارغـة، دائبة على إلحاق الضـرر بالبشرية ومصيرها الحالي. وقد تمثل واجب العصر الحديث بأنسنة الـرب، الـذي لم يكن سوى انعكاس لطبيعة الإنسان الداخليـة بالذات. ربما كان المرء قـادراً على التحدث عن نـوع من «شيء غير قابل لأن يُعرف» فيما وراء ظواهر العالم. إلا أن ذلك بقي هو المدى الذي يمكن بلوغه مع أي قدرٍ من المشروعية في مجال الكلام. ومـا كان جلياً على نحـوٍ أكثر مباشرة، وأقـوى إسهاماً موضوعيـة في النظرة العالمية الحديثـة، هو أن ظواهر العـالم كانت تُدرك إدراكاً ممتـازاً، لمصلحة الإنسان التي لا تقدر بثمن، عبر العلوم، وأن منطلقات ذلك الإدراك كانت طبيعية أساساً. بقي سؤال: مَـنْ، أو ما الذي أطلق ظاهرة الكون كلهـا، إلا أن الأمانة الفكرية قطعت الطريق على أي نتائج مؤكدة، أو حتى أي تقدم على طريق مثل هذا البحث. بقيت الإجابة، معرفياً، فوق مستـوى إدراك الإنسان، بل وخارج دائرة اهتمامـه على نحوٍ متزايد باطراد، في مواجهـة أهداف فكرية أكثر مباشرة وأقرب منـالاً. ومع كل من **ديكارت وكانط** كانت العلاقـة الفلسفية بين العقيدة المسيحية والعقلانية الإنسانية قد تعرضت لقدرٍ مطرد التزايـد من الوهن والهزال. ومع حلول أواخـر القرن التاسع عشر باتت تلك العلاقة، باستثناءات قليلة غائبة عملياً.

كان ثمـة زحمة من العوامل اللامعرفيـة الكثيرة أيضاً - مـن العوامل السياسية، الاجتماعيـة، الاقتصاديـة، النفسيـة - الضاغطة بالاتجاه نفسه، نحـو الغاية ذاتها: عَلْمَنَـة العقل الحديث، وفـك ارتباطه بالعقيدة الدينية التقليديـة. حتى قبل أن تقوم الثـورة الصناعيـة بتسليط الضوء علـى قيمة العلوم النفعية المتفوقـة، كانت تطورات ثقافيـة أخرى قـد أبرزت أفضلية النظرة العلمية على نظيرتهـا الدينية. كانت الثورة العلميـة قـد وُلدت في زحمـة فوضى وخراب هائلـين ناجمة عن سلسلـة حروب دينية

أعقبت الإصلاح (الديني)، حروب كانت باسم حقائق مسيحية مطلقة متباينة قد تسببت بأزمة دامت أكثر من قرن كامل في أوروبا. وفي مثل هذه الظروف ثمة ظلال كثيفة من الشك طاولت تماسك الفهم المسيحي، كما خدشت قدرة هذا الفهم على رعاية عالم ينعم بقدرٍ نسبي من السلم والأمن، بله التراحم الكوني الشامل. وبرغم من الحمى الدينية المتصاعدة – إنّ اللوثرية، الزفنغيلية، الكالفنية، المعمودية الجديدة، الأنغليكانية، البيوريتانية، أو الكاثوليكية – هذه الحمى التي عاشتها الكتل السكانية الأوروبية غداة الإصلاح (الديني)، بات واضحاً لكثيرين أن إخفاق الثقافة في الموافقة على حقيقة دينية نافذة كونياً وعلى نحوٍ شامل كان قد تمخض عن الحاجة إلى نمط آخر من النظام الإيماني، يكون أقل ذاتية مثيرة للجدل وأكثر قدرة على الإقناع العقلاني. وهكذا فإن النظرة العالمية المحايدة والقابلة للإثبات تجريبياً لدى العلوم العلمانية سرعان ما لقيت ترحيباً شديد الاتقاد بين صفوف الطبقة المتعلمة، إذ وفرت إطاراً مفهومياً مقبولاً على نحوٍ مشترك قادراً على اختراق سائر الحواجز والحدود السياسية والدينية. وتماماً كما تم إغلاق ملفات الخضّات الكبرى الأخيرة التي ترافقت مع حمامات دم ما بعد الإصلاح (الديني)، بدأت الثورة العلمية توشك على الاستكمال. فالعقد الأخير من حرب السنوات الثلاثين، 1618 - 1648، شهد نشر كتابي **حوار حول علمين جديدين لغاليليو، ومبادئ الفلسفة لديكارت**، جنباً إلى جنب مع ميلاد **نيوتن**.

ثمة ظروف ذات طبيعة أكثر سياسية بالتحديد كانت أيضاً ستلعب دوراً في الانقلاب الحديث على الدين. طوال قرون دام نوع من الترابط المصيري بين النظرة العالمية المسيحية الهرمية والبنى الاجتماعية – السياسية الراسخة لأوروبا الإقطاعية، تلك البنى المتمحورة حول الشخصيات المرجعية التقليدية لكل من الرب، البابا، والملك. ومع حلول القرن الثامن عشر كان ذلك الترابط قد أصبح عديم الجدوى للطرفين. فالسخافات المتزايدة صراخاً لهذه والمظالم البشعة لتلك تضافرت لتنتج صورة نظام باتت قمعيته العقيمة تدفع نحو التمرد والثورة خدمة لخير الإنسانية الأكبر. صار الفلاسفة الفرنسيون – **فولتير**، ديدرو، **كوندورسيه** – وخلفاؤهم بين صفوف

الثوريين الفرنسيين يرون الكنيسة نفسها، بثروتها ونفوذها، إحدى قلاع القوى الرجعية، المتحالفة تحالفاً لا انفصام له مع جملة المؤسسات المحافظة في النظام القديم. بالنسبة إلى الفلاسفة، شكلت قوة رجال الدين المنظمين عقبة كبيرة على طريق تقدم الحضارة. وبالإضافة إلى قضية الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، فإن أجواء الرقابة، التعصب، والجمود الفكري، تلك الأجواء التي كان الفلاسفة يجدونها بغيضة جداً في الحياة الفكرية المعاصرة، كانت قابلة للربط المباشر بالمزاعم الدوغمائية والامتيازات الثابتة للمؤسسة الكنسية.

كان **فولتير** قد رأى وأُعجب على نحوٍ مباشر بنتائج التسامح الديني في إنجلترا، تلك النتائج التي بادر الفيلسوف بدوره إلى تقديمها بحماسة، جنباً إلى جنب مع شروح وتفسيرات **بيكون، لوك، ونيوتن**، إلى القارة (الأوروبية) نبراساً. متنكباً أسلحة العلم، والعقل، والحقائق التجريبية، رأى التنوير نفسه منخرطاً في صراع نبيل ضد أصفاد ظلام عقيدة الكنيسة الدوغمائية الجامدة وأوهام الخرافات الشعبية في القرون الوسطى، وهي مرتبطة جميعاً ببنية سياسية متخلفة واستبدادية قائمة على أساس من الامتيازات الفاسدة[55]. بات واضحاً أن السلطة الثقافية للدين الدوغمائي معادية أساساً للحرية الشخصية والتأمل والاكتشاف الفكريين الطليقين. واستطراداً، من شأن الحساسية الدينية نفسها -إلا إذا كانت بصيغة معقلنة، ربوبية- أن تُعد معادية للحرية الإنسانية.

غير أن واحداً من الفلاسفة، ألا وهو **جان جاك روسو** المولود في سويسرا، أكد وجهة نظر مغايرة جداً. مثل زملائه في طليعة التنوير، كان روسو يجادل بأسلحة العقل النقدي والحماسة الإصلاحية. إلا أن مسيرة الحضارة التي دأبوا على التهليل لها والترحيب بها بدت له منبع جزء كبير من شرور العالم. فالإنسان يعاني من تعقيدات وحذلقات الحضارة الفاسدة، التي تجعله غريباً عن شرطه الطبيعي المتمثل بالبساطة، والإخلاص، والصدق، والمساواة، واللطف، والفهم الحقيقي. يضاف إلى ذلك أن روسو كان يؤمن بأن الدين متجذر في الشرط الإنساني. وظل يزعم أن تمجيد الفلاسفة للعقل قام على إغفال طبيعة الإنسان الفعلية ومشاعره، وحوافزه العميقة، وحدسه،

وبداهته، ونهمه الروحي المتعالي على جميع الصيغ المجردة. لاشك أن روسو كان يؤمن بالكنائس المنظمة والكهنوت المنضبط، كما كان يرى الإيمان المسيحي المتزمت بأن شكل العبادة الوحيد هو المعتمد أبدياً - الإيمان بأن الدين الوحيد المقبول عند خالق عالم لم يسبق لأكثرية أهله الساحقة أن سمعت بالمسيحية - إيماناً عبثياً سخيفاً. حتى أتباع المسيحية ظلوا مختلفين اختلافاً فضائحياً بشأن صيغة العبادة القويمة حصرياً. كان روسو يعتقد بأن أفضل طرق إتقان عبادة الخالق من قبل البشرية هي مراقبة الطبيعة لأنها منطوية على جلال يستطيع الجميع فهمه والإحساس به، بدلاً من الاستغراق في تأمل العقائد اللاهوتية الجامدة، من الانخراط في المؤسسات الكهنوتية، ومن التلوث بالطائفية العدوانية البغيضة. وإله الربوبيين القابل للإثبات عقلانياً لم يكن مقنعاً، لأن حب الرب ووعي الأخلاق شعوران في المقام الأول، وليسا نتاج محاكمة عقلية. فالرهبة المشبعة بالاحترام أمام الكون، متعة الانعزال التأملي، بداهات الوجدان الأخلاقي المباشرة، عفوية الرحمة الإنسانية الطبيعية، «توحيدية» نابعة من أعماق القلب - تلك هي جملة العناصر المؤلّفة لطبيعة الدين الحقيقية الصادقة.

قام روسو، إذًا، بطرح موقف هائل التأثير تجاوز به الكنيسة المتزمتة (الأرثوذكسية) وفلاسفة الشك، جامعاً تدين الأولى إلى إصلاحية الأخيرين العقلانية، مع بقائه نقدياً بالنسبة إلى الطرفين: إذا كانت الأولى مقيّدة بدوغمائيتها الضيقة، فإن الأخيرين قلما تخلفوا عنها في تجريداتهم المفرطة. هنا بالذات تكمن بذرة مسيرة التطورات المتناقضة. فمع تأكيد روسو المتكرر لطبيعة الإنسان الدينية، بقي حريصاً على تشجيع الحساسية الحديثة في افتراقها التدريجي عن التزمت (الأرثوذكسية) المسيحي. قدم تأييد إصلاحي عقلاني للدافع الديني المتردد في العقل الحديث، غير أنه أضفى على ذلك الدافع أبعاداً جديدة أسهمت في تمكين التنوير من تقويض التراث المسيحي. تمخض احتضان روسو لدين كَوْني الجوهر لا إقصائيّة، دين متجذر في الطبيعة وفي عواطف الإنسان الذاتية مع بداهاته الصوفية، بدلاً من صدوره عن الوحي الإنجيلي، تمخض هذا الاحتضان عن إطلاق تيار روحي في الغرب كان سيفضي أولاً إلى الرومنطيقية ومن ثم إلى وجود عصر لاحق.

وهكـذا فإن التقدم الحاصـل في القرن الثامن عشر، سـواء بصيغة ربوبية فولتير المعادية للكهنوت، في ثوب نزعة الشك العقلانية لدى ديدرو، على شكل تجريبية هيوم اللاأدريـة، في عبـاءة نزعة هولباخ الإلحادية الماديـة، أم في إطار الصوفية الطبيعية والتدين العاطفي عند روسو، ظل دائباً على الحط من شأن المسيحية التقليدية وتقليص مدى ما تتمتع به من احترام في أعين تقدميي أوروبا.

مـع حلول القرن التاسـع عشر تم إخضاع الدين المنظم مـن جهة والحافز الديني بالـذات من جهـة ثانية لحملة بالغة القـوة من النقد الاجتماعـي -السياسي الحاد- وإعـادة توجيههما نبوئياً نحو احتضـان القضية الثورية – من قبل كارل ماركس. ففي تحليـل **ماركس**، ليسـت جميع الأفـكار والصيغ الثقافيـة إلا انعكاسـاً لدوافع مادية، وتحديـداً لجملة آليات الصراع الطبقي، ولم يكن الديـن استثناء. فالكنائس المنظمة نـادراً ما بدت، على الرغم من عقائدها النبيلة، مهتمة بمعاناة الكادحين أو الفقراء. وهـذا التناقضـ الواضـح كان، بـرأي ماركس، جوهريـاً، في الحقيقـة، بالنسبة إلى طابـع الكنائس، لأن الدور الحقيقي للديـن إنْ هو إلا إبقاء الطبقات الدنيا منضبطة. وبوصفه أفيوناً اجتماعياً، يبقى الدين دائباً على خدمة مصالح الطبقة الحاكمة ضد الجماهـير عن طريـق تشجيع الأخيرة علـى التخلي عن مسؤوليتها عـن تغيير العالم الحـالي القائـم على الظلـم والاستغلال، مقابل الأمـان الزائف الذي توفـره العناية الإلهية والوعد الكاذب بحياة خالدة. يشكل الدين المنظم عنصراً أساسياً من عناصر السيطـرة البرجوازية على المجتمع، لأن المعتقـدات الدينية تخدر البروليتاريا، وتدفع بها إلى الاستنقاع القاهر للذات. ليس الحديث عن الرب مع إقامة الحياة على أساس مثـل هذه الأوهام إلا خيانة للإنسان. فأي فلسفة فعل وتحرك حقيقية يجب أن تنطلق مـن الإنسـان الحي وحاجاته الملموسـة. ومن أجل تغيير العالم، وتحقيـق مُثُل العدالة والألفة الإنسانية، لا بد للإنسان من أن يتحرر من الضلال الديني.

كذلـك بادرت الأصوات الأكثر اعتدالاً في تيار القرن التاسع عشر الليبرالي المميز للمجتمعـات الغربية المتقدمـة إلى الدعوة إلى اختزال تأثـير الدين المنظم في الحياة السياسيـة والفكرية، وإلى طرح أنموذج تعددية مستوعبة لأوسع قدرٍ ممكن من حرية

الاعتقـاد المتناغم مـع النظام الاجتماعـي. المفكرون الليبراليون مـن ذوي القناعات الدينية أقروا ليس فقط بالضرورة السياسية لحرية العبادة، أو حرية العزوف المطلق عـن العبادة، في ظل أي نظـام ديمقراطي ليبرالي، بل وبالضـرورة الدينية أيضاً لمثل هـذه الحرية. مـن النادر أن يوفر قيـد التدين، بله الانغلاق داخـل سجن دين معين، فرصة التشجيع على مقاربة دينية أصيلة للحياة.

غـير أن حساسية أكثر علمانية باتت، في مثل هذه البيئة الليبرالية والتعددية، هي الحصيلة المألوفة، والطبيعية بنظر كثيرين، على نحوٍ متزايد باطراد. ما لبث التسامح الدينـي أن انقلب، تدريجياً، إلى لامبـالاة دينية. لم يعد إلزامياً في المجتمع الغربي أن يكـون المـرء مسيحياً، وبالتزامن مع هـذه الحرية المتنامية، راح عـدد المثقفين الذين يعـدون منظومـة الإيمان المسيحية ملزمـة أو مقنعة يتناقـص. فالفلسفات الليبرالية المنفعيـة من ناحية ونظيرتهـا الاشتراكية الجذرية من الناحيـة المقابلة بدت طارحة علـى الأيام المعاصرة برامج أكثر إقناعاً للنشاط الإنساني مقارنة بالأديان التقليدية. هذا ولم تكن النغمة المادية حكراً على الماركسية، لأن استغراق المجتمعات الرأسمالية المتزايـد في الاهتمـام بالتقدم المادي، بالرغم مـن أن الرأسماليـة كانت من قبل قد لقيـت التشجيع من عناصر معينة من الحساسيـة البروتستنتية، لم يكن ليستطيع إلا التأثير سلباً على حل رسالة الخلاص المسيحية وعلى المشروع الروحي عموماً[56]. وفيما ظلـت الشعائر الدينية متمتعة بقبـول واسع بوصفها إحدى ركائز التلاحم الاجتماعي والقيـم المتحضرة، فإن تلك الشعائر لم تعـد مختلفة أو قابلة للتمييز، في الغالب، عن اجتماعات الأخلاق الفكتورية.

يضـاف إلى ذلـك، أن الكنائس كانت هي نفسها مسهمة غـير واعية فيما أصابها من تدهـور وانحطاط، فكنيسة رومـا الكاثوليكية كانت، في ردهـا الإصلاحي المضاد علـى الهرطقـة البروتستنتية، قد عززت بنيتهـا المحافظة عبر بلـورة ماضيها -على الصعيديـن العقدي والمؤسسي- ما أبقاها عاجزة نسبياً عن التجاوب مع أي تغييرات مفروضـة مـن سير الحقبـة القديمـة قدمـاً. بقيـت الكاثوليكية محافظـة على قوة محصنـة معينة بين منتسبيها الذين ظلوا كثيريـن، ولكن مقابل التضحية بمناشدتها

لحساسية حديثة متنامية. أما الكنائس البروتستنتية فكانت، في ردها الإصلاحي على الكاثوليكية، قد وطدت، على العكس من ذلك، بنية أكثر معاداة للتسلط، وبعداً عن المركزية عبر إطاحة الصيغة الكاثوليكية التوحيدية، وإعلان النص الحرفي للكتاب المقدس وحده أساساً جديداً. غير أن البروتستنتية مالت، إذ فعلت ذلك، إلى الذوبان في بوتقة طائفية متزايدة التنوع، جاعلة أتباعها الجدد، في ظل طغيان الاكتشافات العلمية المناقضة لتفسيرات الإنجيل الحَرْفية، أسرع تمثّلاً لمفاعيل العصر الحديث المعلمنة. وفي الحالتين، فقدت المسيحية جزءاً كبيراً من أهميتها بالنسبة إلى العقل المعاصر. فمع حلول القرن العشرين، مع مبادرة الآلاف المؤلفة إلى الخروج بهدوء من دينهم الموروث، تعرض الأخير -الدين الموروث- لقدرٍ متطرف من التقليص على صعيد الأهمية الثقافية.

باتت المسيحية تعاني من كونها كنيسة ليست مقسمة وحسب، بل متضائلة، متلاشية أمام الهجمة مطردة الاتساع والعمق للعلمانية. بات الدين المسيحي يواجه وضعاً تاريخياً غير بعيد عن ذلك الذي واجهه في نشأته، حين كان ديناً واحداً بين أديان كثيرة في بيئة واسعة، متطورة، متحضرة - في عالم ملتبس حول الدين عموماً، وبعيد عن دعاوى الوحي المسيحي واهتماماته خصوصاً. جملة الخصومات المسعورة التي كانت يوماً بين البروتستنتية والكاثوليكية، وأشكال التباعد المتبادل فيما بين سائر الفئات المذهبية المسيحية المختلفة، ما لبثت أن تضاءلت مع إدراك الجميع لمدى قربهم بعضهم من بعض في مواجهة عالم متنامي العلمانية. علاقة القرابة حتى مع اليهودية، وهي المنبوذة طويلاً في العالم المسيحي، بدأت تحظى بقدرٍ أكبر من الدفء. ففي العالم الحديث بدت الأديان كلها ذات أرضية مشتركة، متمثلة بنوعٍ من حقيقة ثمينة متلاشية بدلاً من أن تكون حالة صراع. معلقون كثر على الوعي الحديث يعتقدون أن الدين وصل إلى مراحله النهائية...

غير أن التراث اليهودي - المسيحي بقي، مع ذلك، قادراً على الاستمرار. مازالت ملايين الأسر تلقن أطفالها مبادئ العقيدة الموروثة وصورها. مازال اللاهوتيون عاكفين على صياغة قراءات أكثر انسجاماً مع التاريخ للنص المقدس وتقاليد الكنيسة،

وتطبيقات أكثر مرونة، وأخصب خيالاً لمبادئ الدين على الحياة في العالم المعاصر. بدأت الكنيسة الكاثوليكية تنفتح على الحداثة، وعلى التعددية، وعلى المسكونية، وعلى حرية جديدة في مسائل الاعتقاد والعبادة. بادرت الكنائس المسيحية عموماً إلى احتضان مجموعات أوسع من المصلين عن طريق جعل بناها وعقائدها أقرب إلى مخاطبة تحديات الوجود الحديث الفكرية، والنفسية، والسوسيولوجية، والسياسية. ثمة جهود بُذلت لإعادة بناء فكرة عن الرب تكون أكثر من نظيرتها التقليدية كموناً وتطوراً من حيث الطابع، أكثر توافقاً مع الكوزمولوجيا والتوجهات الفكرية الراهنة. هناك فلاسفة، وعلماء، وكتاب، وفنانون مرموقون مازالوا يجدون معنى شخصياً وراحة نفسية في الإطار اليهودي - المسيحي. غير أن التحرك العام لنخبة الثقافة الفكرية، للوعي الحديث بمجمله - وعي طفل ناشئ في بيئة دينية لدى بلوغه سن الرشد الحديث القائم على ركيزتي الشك والعلمانية - كان في اتجاه آخر إلى حدٍّ كبير.

ذلك لأن وراء أكمة مفارقات النص المقدس التاريخية المحبطة لأي استمرارية كونية شاملة للعقيدة المسيحية، ثمة تضارب نفسي أعم بين الصورة الذاتية اليهودية - المسيحية التقليدية ونظيرتها لدى الإنسان الحديث. في وقتٍ مبكر يعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كَفَّتْ لَوْثَةُ الخطيئة الأصلية عن أن تعاش وتمارس بوصفها عنصراً مهيمناً على حيوات أولئك الذين وُلدوا في عالم التقدم الحديث الغارق في النور، كما لم تكن عقيدة كهذه قابلة للتزاوج مع الإدراك العلمي للإنسان. فالصورة التقليدية للرب الأوغسطيني - البروتستنتي، الذي يخلق الإنسان أضعف من أن يتصدى لإغراء الشيطان، والذي يقرر سلفاً إخضاع أكثرية مخلوقاته البشرية للعنة الأبدية دون أي حساب ذي شأن لأعمالهم الصالحة أو محاولاتهم الصادقة للتحلي بالفضيلة، كفّت عن أن تكون مستساغة أو معقولة بالنسبة إلى كثيرين من منتسبي الثقافة الحديثة الحساسين، والتحرر الداخلي من الذنب والخوف الدينيين لم يكن عنصراً أقل جاذبية في النظرة العالمية العلمانية من التحرر الخارجي السابق من البنى السياسية والاجتماعية الخاضعة لهيمنة الكنيسة القمعية. وقد تزايد أيضاً الاعتراف بأن الروح الإنسانية لا يتم التعبير عنها إلا في الحياة العلمانية - وأي تقسيم بين روحي من جهة وعلماني من الجهة المقابلة لم يكن إلا اصطناعاً، وإلا

إفقـاراً للطرفين. فوضع الروح الإنسانية في مكان آخر، متعالٍ وعائد للعالم الآخر، لم يكن إلا نَسْفاً كلياً لتلك الروح.

لعـل إعلان فريدريـك نيتشه التاريخي لـ «موت الرب» هو الـذي جاء تتويجاً لهذه المسـيرة الطويلة من تطـور النفس الغربيـة، ملقياً بظله على المـزاج الوجودي للقرن العشرين. بنوعٍ من الحساسية التي لا تعرف معنى الرحمة قام نيتشه برفع مرآة داكنة أمام نفس الديانة المسيحية - غرسها لمواقف وقيم مناقضة لوجود الإنسان الحاضر، للجسـد، للأرض، للشجاعة والبطولـة، للبهجة والحرية، وللحياة نفسها. «كان عليهم أن يشنّفـوا أذني بألحـان أعذب وأفضـل كي أبادر إلى الإيمـان بمخلصهم: كان على حوارييه أن يبـدوا أكثر تنعماً بالخلاص!» وعلى هذا النقد وافق كثيرون. بالنسبة إلى نيتشـه شكل مـوتُ الرب دليلاً لا علـى مجرد الاعتراف بوهم دينـي، بل وعلى غروب شمـس النظرة العالميـة لحضارة كاملة، نظرة عالمية طالما حالـت دون إقدام الإنسان على احتضان جريء، محرِّر لمجمل الحياة بكليتها.

مـع فرويد بلغ التقويم النفسي الحديث للدين مستوى جديداً من التحليل النظري المنهجي والمتعمق. فاكتشاف اللاشعور أو اللاوعي ونزوع النفس الإنسانية إلى إسقاط مجمعـات ذكريـات أليمة على تجـارب لاحقـة أدى إلى إماطة اللثام عـن بُعْد جديد حاسـم بالنسبـة إلى فهم المعتقـدات الدينية نقديـاً. في ضوء التحليـل النفسي، بات ممكنـاً النظر إلى الرب اليهودي - المسيحي بوصفـه إسقاطاً نفسياً مشيّئاً بالاستناد إلى نظـرة الطفـل الساذجة إلى والده الغريـزي المقيّد الذي يبدو كلـي القدرة. وبعد إخضاعهـا لهذا النوع من إعـادة الفهم، فإن عدداً كبيراً من جوانب السلوك والإيمان الدينيـين بدت قابلة للإدراك بوصفهما أعراضاً لنـوع من العُصاب الكبتي - القمعي الثقافي ذي الجذور العميقة. فإسقاط إله أبوي متسلط أخلاقياً بات يمكن عده ضرورة اجتماعيـة في مراحل سابقة من تطور الإنسان، ملبية لحاجة النفس الثقافية إلى قوة «خارجية» جبارة لتدعيم مستلزمات المجتمع الأخلاقية. غير أن الفرد الناضج نفسياً أصبح، بعـد استيعاب تلك المستلزمات، قادراً على كشـف حقيقة الإسقاط، والمبادرة إلى الاستغناء عنه.

ثمة دور مهم على صعيد الحط من قيمة الدين التقليدي اضطلعت به أيضاً قضية الممارسة الجنسية. فمع صعود منظور علماني واسع الأفق مطلع نفسياً راحت نزعة الزهد المسيحية العريقة اللاجنسية أو المعادية للجنس عَرَضاً من أعراض نوع من المرض النفسي - العصبي الثقافي والشخصي أكثر منه قانوناً روحياً أبدياً. ثمة ممارسات قروسطية مثل إماتة الجسد باتت تُعد انحرافاتٍ مَرَضية أكثر منها عبادات قديسين. صارت المواقف الجنسية للحقبة الفكتورية تبدو تعبيراً عن كبت ضيق الأفق. ما لبث التراث الطهري (البيوريتاني) للبروتستنتية من جهة، والتقييد المتواصل للكنيسة الكاثوليكية في أمور الجنس، ولاسيما إصرارها على حظر موانع الحمل، من جهة ثانية، أن تمخضا عن استبعاد الآلاف من الحظيرة. ما لبثت متطلبات ومباهج الإيروس الإنساني أن جعلت المواقف الدينية التقليدية تبدو مقيَّدة على نحوٍ غير صحي. ومع إدخال رؤى فرويد في الحركة الحديثة المتنامية باطراد الساعية إلى تحقيق التحرر الشخصي وإثبات الذات، انبثق في الغرب حافز ديونيسيوسي قوي. حتى بالنسبة إلى حساسيات أكثر رزانة، لم يكن الإصرار منهجياً من جانب البشر على نكران وكبت ذلك الجزء من كيانهم، عضويتهم المادية، التي لم تكن موروثهم التطوري وحسب بل وركيزتهم الوجودية أيضاً. لقد أقدم الإنسان الحديث على الالتزام بهذا العالم، مع كل ما ينطوي عليه مثل هذا الخيار من مضاعفات.

أخيراً، حتى تتلمذُ العقل الغربي الطويل على منظومة القيم المسيحية ما لبث مع الزمن أن صار يعمل لتقويض مكانة المسيحية في الحقبة الحديثة. فمنذ التنوير وصاعداً ظل التطور المتواصل لوجدان العقل الغربي الاجتماعي، اكتشافه المتزايد لسلسلة من الأهواء والمظالم اللاشعورية، واطلاعه التاريخي المتعاظم، دائباً على تسليط أضواء جديدة على الممارسة الفعلية للدين المسيحي عبر قرون من الزمن. والأمر المسيحي القاضي بحب جميع البشر وخدمتهم وبتثمين النفس البشرية الفردية عالياً بات الآن على طرفي نقيض مع تاريخ المسيحية الطويل القائم على الغطرسة والتعصب العنيف - مع قيامها بإجبار شعوب أخرى عنوة على اعتناق الديانة المسيحية، مع قمعها الوحشي لوجهات النظر الثقافية الأخرى، مع اضطهادها للهرطقة، مع حملاتها الصليبية ضد المسلمين، مع ظلمها لليهود، مع حطها من قدر

الجانـب الروحي للمرأة مع إقصـاء النساء عن مواقع الرجعية الدينية، مع ارتباطها بالعبودية والاستغلال الاستعماري، ومع انحيازها الروحي الطاغي وعجرفتها الدينية في التعامل مع جميع من هم خارج الحوزة أو الحظيرة. قياساً بمعاييرها هي أخفقت المسيحيـة إخفاقاً كاملاً في بلـوغ العظمة الأخلاقية، وثمة أعـداد كبيرة من الأنظمة البديلـة، بدءاً بالرواقيـة القديمة وانتهـاء بالليبرالية الاشتراكيـة الحديثتين، بدت طارحـة برامج ملهمة بالمثل على صعيـد النشاط الإنساني دون كل هذه البضاعة من العقائد الماورائية غير المقنعة والبعيدة عن العقل.

الشخصيـة الحديثـة

وهكـذا فـإن عملية الانتقال من النظـرة العالمية المسيحيـة إلى نظيرتها العلمانية كانت مسيرة تصاعدية محسومة سلفاً دون أي لبس. قد يبدو بالفعل أن القوة المحركة الإجماليـة للعلمانيـة لم تكن كامنـة في أي عامـل بعينه أو مجموعة عوامـل بذاتها - الاختلافات العلمية مع الوحي الإنجيلي، العواقب الميتافيزيقية للتجريبية، الانتقادات الاجتماعية - السياسية الموجهة إلى الدين المنظم، الفطنة النفسية المتنامية، المعايير الجنسيـة المتغـيرة، ومـا إلى كل ذلـك - لأن أياً منها بقـي قابلاً للتفاوض، كما كان حالها بالنسبة إلى كثير من أولئك الذين ظلوا مسيحيين أهل تقوى. لعل الأصح هو أن العلمانيـة جاءت تعكس تحولاً أعم للشخصيـة في النفس الغربية، تحولاً نراه في جملة العوامـل المحددة المختلفة، ولكنه يتعـالى عليها ويستوعبها في إطـار منطقه الكوكبي الخاصـ. وعملية التأسيس النفسي الجديدة للشخصية الحديثة ظلت تتطور منذ أوج العصور الوسطى، برزت بـروزاً صارخاً في النهضة، اكتسبت قدراً كبيراً من الوضوح والنفـوذ جراء الثورة العلمية، ثم ما لبثـت أن اتسعت وترسخت خلال عصر التنوير. ومـع حلول القرن التاسـع عشر، غداة الثورتين الديمقراطيـة والصناعية، كانت هذه الشخصيـة قد وصلت إلى تحقيـق صيغتها الناضجة. إن توجه ونـوع هذه الشخصية يعكسـان تحـولاً تدريجياً، ولكنه جذري آخر المطاف، في الـولاء النفسي من الرب إلى الإنسان، مـن التبعية إلى الاستقلال، من الأُخروية (العـالم آخرية) إلى هذا العالم، مـن المتعالي إلى التجريبي، مـن الأسطورة والإيمان إلى العقل والحقيقة، من الكليات

إلى الجزئيات، من كون (كوزموس) ثابت محدد ماورائياً إلى كون متطور محدد طبيعياً، ومن بشرية ساقطة إلى أخرى متقدمة.

لم تعد طبيعة المسيحية تتناسب مع المزاج السائد لتقدم الإنسان المستديم في عالمه وسيطرته عليه. فقابلية الإنسان الحديث لفهم النظام الطبيعي ولي ذراع تلك الطبيعة لجعلها تخدم مصلحته لم يكن بوسعها إلا أن تختزل من إحساسه السابق بالتعويل على الرب. كان الإنسان قد نجح، عبر استخدام ذكائه الطبيعي الخاص، ودون مساعدة الوحي الإلهي الوارد في الكتاب المقدس، في اختراق ألغاز الطبيعة وفكها، في تحويل كونه، وفي تعزيز وجوده تعزيزاً يتعذر قياسه. ومتضافراً مع الطابع اللامسيحي الظاهري للنظام الطبيعي المكتشف علمياً، كان لا بد لهذا الشعور بكرامة الإنسان ونفوذه من أن يدفعه نحو ذاته العلمانية. والمباشرة الملموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتداء إلى معناه فيه، تلبية لمتطلباته، وتمتعاً بالتقدم في إطاره، أدت جميعاً إلى تحريره من ذلك السعي الحثيث والملحاح إلى الخلاص الأخروي والقلق بشأن هذا الخلاص. إن الإنسان هو المسؤول عن مصيره الأرضي. فطنته وإرادته الخاصتان قادرتان على تغيير عالمه. قام العلم بتسليح الإنسان بإيمان جديد: لا بالمعرفة العلمية وحسب، بل وبنفسه هو. فالفورية الملموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتداء إلى معناه فيه، للتجاوب مع متطلباته، ولممارسة التقدم في إطاره، حررته جميعاً من السعي والقلق الملحاحين من أجل الخلاص في العالم الآخر. الإنسان مسؤول عن مصيره الأرضي. حصافته وإرادته الخاصتان كافيتان لتغيير هذا العالم. استمد الإنسان من العلم إيماناً جديداً – ليس بالمعرفة العلمية وحسب، بل وبنفسه هو. لعل هذه الأجواء النفسية الناشئة تحديداً هي التي جعلت المسيرة المتقدمة المطردة للاختراقات الفلسفية والعلمية – على أيدي أمثال لوك، و**هيوم**، و**كانط**؛ أو من قبل **دارون**، و**ماركس**، و**فرويد** – على هذه الدرجة من الفاعلية القوية على صعيد تهميش دور الدين في النظرة العالمية الحديثة. لم تعد المقاربات المسيحية التقليدية متناسبة نفسياً مع الشخصية الحديثة.

لعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى إضفاء العَلْمَنة على الشخصية الحديثة هو طابع ولائها للعقل. فالعقل الحديث يلزم نفسه بنوع من الاستقلال النقدي

منهجياً في الحكم ويطرب لمثل هذا الاستقلال - وهو موقف وجودي صعب التناغم مع الاستسلام الورع المطلوب في الإيمان بالوحي السماوي أو الامتثال لأوامر أي مؤسسة كهنوتية هرمية. ما لبث الانبثاق الحديث للمحاكمة الشخصية المستقلة، المتجسدة أنموذجياً في لوثر، وغاليليو، وديكارت، أن زاد من استحالة أي استمرار لذلك الإذعان الفكري شبه الكامل والشامل في الحقبة في القرون الوسطى للمرجعيات أو السلطات الخارجية، مثل الكنيسة وأرسطو، التي كانت التقاليد قد مكّنتها وفرضتها. ومع مواصلة الإنسان الحديث طريق النضج، فإن سعيه إلى الاستقلال الفكري بات أكثر كمالاً ورسوخاً.

جلب مجيء الحقبة الحديثة، إذاً، تحولاً كبيراً في المغزى النفسي للمرجعية المتصوَّرة. ففي حين أن الحكمة والمرجعية كانتا، في الفترات السابقة من تاريخ الغرب، كامنتين أنموذجياً في الماضي - في أنبياء الإنجيل، وفي الشعراء القدامى، وفي الفلاسفة الكلاسيكيين، وفي الرسل، وفي أوائل آباء الكنيسة - دأب الوعي الحديث على مضاعفة إرجاع ذلك النفوذ، نفوذ الحكمة والمرجعية، وإلى الحاضر، إلى إنجازاته الخاصة غير المسبوقة، وإلى الثقة الذاتية بأنه رائد الطليعة التطورية للتجربة الإنسانية. درجت الأحقاب السابقة على النظر إلى الخلف، أما الحقبة الحديثة فتتطلع إلى ذاتها وإلى مستقبلها. نجحت الثقافة الحديثة، بتعقيداتها، وبإنتاجيتها، وبمدى إتقانها وحذلقتها، في تجاوز سائر سابقاتها بكل بساطة. وفي حين أن المرجعية السابقة كانت مرتبطة نمطياً مع مبدأ متعالٍ ما - رب، آلهة أسطورية، ذكاء كوني - فإن الوعي الحديث صار هو نفسه تلك المرجعية، مستوعباً ذلك النفوذ. أخلت التوحيدية في القرون الوسطى والكونية القديمة مواقعهما للنزعة الإنسانية الحديثة.

استمراريات خفية

كان الغرب قد «أضاع إيمانه» - واهتدى إلى دين جديد متمثل بالعلم والإنسان. غير أن المفارقة هي أن قدراً لا يستهان به من النظرة العالمية المسيحية بقي حياً، وإن كان بصيغ غير معترف بها غالباً، في نظرة الغرب العلمانية الجديدة. تماماً كما لم يُقدم الفهم المسيحي الناشئ على الطلاق الكامل والقطيعة الحاسمة مع

سلفه الهليني، بل بادر، على النقيض من ذلك، إلى استخدام واستيعاب عدد كبير من عناصر الأخير الجوهرية. حرصت النظرة العالمية العلمانية أيضاً - بقدرٍ أقل من الوعي في الغالب - على استبقاء عناصر جوهرية من المسيحية. ومن أبرز هذه العناصر جملة القيم الأخلاقية المسيحية والإيمان المطور مدرسياً بعقل الإنسان وبقابلية فهم الكون تجريبياً، إلا أن عقيدة يهودية - مسيحية بالغة الأصولية مثل الأمر الوارد في سفر التكوين والقاضي بتولي الإنسان حكم الطبيعة وجدت إثباتاً حديثاً، صريحاً أكثر الأحيان كما في بيكون وديكارت، في حشد الاختراقات الحاصلة على أصعدة العلوم والتكنولوجيا[57]. ذلك أيضاً كان وضع التقدير اليهودي - المسيحي العالي لنفس الفرد، المتمتع بنعمة الحق الثابت والراسخ المقدس، في الكرامة. ذلك التقدير المتواصل في مُثُل الليبرالية الحديثة الإنسانية العلمانية - كما فعلت أطروحات أخرى مثل مسؤولية الفرد الذاتية أخلاقياً، حالة التوتر والتناقض بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، بين الأخلاق والسياسية، ووحدة البشر آخر المطاف. فإيمان الغرب بنفسه على أنه الحضارة الأهم تاريخياً والأفضل يعكس أطروحة الشعب المختار في التراث اليهودي - المسيحي. والانتشار الكوكبي للثقافة الغربية بوصفها الفضلى والأكثر ملاءمة للبشرية، يعكس استمراراً علمانياً لمفهوم كنيسة روما الكاثوليكية الذاتي القائم على الاعتقاد: بأنها الكنيسة الكونية الشاملة الواحدة للبشرية جمعاء. حلت الحضارة الغربية محل المسيحية بوصفها المعيار والمثل الأعلى الثقافيين اللذين يجب إخضاع سائر المجتمعات الأخرى لِحَكَمِها، واللذين لا بد من هداية جملة هذه المجتمعات إليهما. تماماً كما كانت المسيحية قد أصبحت هي نفسها، في غمرة معركتها المظفرة ضد الأمبراطورية الرومانية وصولاً إلى خلافتها، رومانية متجسدة في كنيسة روما الكاثوليكية المركزية، التراتبية - الهرمية، سياسية الدوافع، نجح الغرب العلماني الحديث أيضاً، في غمرة معركتها المظفرة ضد المسيحية والكنيسة الكاثوليكية وصولاً إلى خلافتها، في تمثل عدد كبير من مقاربات الأخيرتين المميزة للعالم وإدامتها.

لعل العنصر اليهودي - المسيحي الأكثر شيوعاً وتحديداً الذي تم مع ذلك الحفاظ عليه في النظرة العالمية الحديثة بتكتم هو الإيمان بتقدم الإنسان التاريخي الخطي (الصاعد) نحو التحقق النهائي، نحو الكمال. بقي فهم الإنسان الحديث لذاته فهماً

غائياً مؤكداً، فهماً منطلقاً من رؤية الإنسان متحركاً في مسيرة تطور تاريخية خارجة من ماضٍ أشد ظلاماً، ماضٍ طابعه الجهل، البدائية، الفقر، المعاناة، والاضطهاد، ومتجهة نحو مستقبل مثالي أكثر ألَقاً، مستقبل مطبوع بالذكاء، الإتقان، الازدهار، السعادة، والحرية. والإيمان بتلك المسيرة مستند، في جزء كبير منه، إلى ثقة عميقة وراسخة بالتأثير الإنقاذي للمعرفة الإنسانية المتنامية: لا بد لتحقق مستقبل الإنسانية من أن يتم في عالم نجح العلم في إعادة بنائه. ما لبثت التطلعات الأُخروية (نسبة إلى العالم الآخر بعد الموت) اليهودية – المسيحية الأصلية أن انقلبت إلى عقيدة علمانية. فالإيمان الديني بالخلاص اللاحق للبشرية بنعمة من الرب – سواء عبر وصول إسرائيل إلى أرض الميعاد، بلوغ الكنيسة الألفية السعيدة، قيام الروح القدس تدريجياً بإضفاء صفة الكمال على الإنسانية، أم من خلال مجيء المسيح الثاني، قيامته – تحول إلى ثقة تطورية، أو إلى عقيدة ثورية قائمة على الإيمان بمدينة فاضلة (يوتوبيا) وشيكة منتمية إلى هذا العالم، مدينة فاضلة سيتم التعجيل بتحققها واقعاً عن طريق الاستخدام البارع والذكي للعقل الإنساني في التعامل مع الطبيعة والمجتمع.

حتى في مسيرة المسيحية التطويرية لتوقع آخر الأزمان، كان انتظار ومناشدة مبادرة السماء إلى إطلاق عملية تحويل العالم، قد انقلبا تدريجياً، خلال المرحلة الحديثة المبكرة، إلى نوع من الإحساس بأن نشاط الإنسان ومبادرته شرطان لتمهيد الطريق أمام انبثاق يوتوبيا اجتماعية مسيحية ملائمة للمجيء الثاني. ففي النهضة، كان إيراسموس قد اقترح فهماً جديداً للعالم الآخر المسيحي يمكّن البشرية من السير قدماً نحو الكمال في هذا العالم، حيث يتولى التاريخ مهمة تحقيق هدفه المتمثل بمملكة الرب في مجتمع أرضي ينعم بالسلام – لا من خلال رؤية كارثية (كتلك الواردة في سفر الرؤيا)، عملية تدخُّل سماوية، أو حالة هروب إلى عالم آخر، بل عن طريق حلول إلهي يعمل ويفعل فعله داخل آلية التطور التاريخي للإنسان. وبروح مشابهة، كان بيكون، في أثناء الثورة العلمية، قد رَحَّبَ بمجيء الثورة العلمية بوصفها خطوة باتجاه الخلاص المادي المتزامن مع الألفية المسيحية السعيدة. ومع سير عملية إشاعة العلمنة قدماً خلال الحقبة الحديثة، ما لبث العنصر المسيحي في اليوتوبيا القادمة والمنطق المؤيد لمثل هذه اليوتوبيا أن تضاءلا واختفيا، على الرغم من أن التوقع والسعي بقيا

علــى حالهما. ومــع مرور الزمن مال التركيز على يوتوبيا اجتماعية ما إلى الذوبان في بوتقة عِلْم المستقبل (الفيوتشرولوجيا)، الذي حل محل رؤى وأحلام وتوقعات أحقاب سابقــة ذات علاقــة بملكوت السمــاء. حل «التخطيــط» محل «الأمل» مــع قيام العقل البشري والتكنولوجيا بإبراز مدى تمتعهما بقدرٍ إعجازي من النجاح والفاعلية.

باتت الثقة بتقدم الإنسان، وهي شديدة القرب من الإيمان الإنجيلي بتطور البشرية الروحي وبلوغها المستقبلي مستوى الكمال، بالغةَ المركزية بالنسبة إلى النظرة العالمية الحديثــة إلى درجة أنها تنامت تناميــاً ملحوظاً مع شروع نجم المسيحية في الانطفاء. فتوقعــات التحقق القادم للإنسانية تجلت بحيوية حتى لدى وصول العقل الحديث إلى أكــثر مراحله العلمانية حسماً في **كوندورسيه، كونت، وماركس**. وبالفعل فإن الإعلان النهائي لنوع من الإيمان بتأليه بشري تطوري صدر عن نيتشه، أشد خصوم المسيحية شراسة، الذي كان من شأن سوبرمانه (إنسانه المتفوق) أن يولد من رحم موت الرب وإلحاق الهزيمة بالإنسان القديم المحدود.

غير أن الاقتناع بأن الإنسان يبدو، بصرف النظر عن الموقف الذي يتم اتخاذه من المسيحيــة، سائــراً بثبات وعلى نحوٍ حتمي نحو عتبة عــالم أفضل، وبأن الإنسان نفسه عرضــة لعملية تحســن وتكامل متدرجة بفعل جهوده الذاتية، يشــكل أحد أكثر مبادئ الوعــي الحديــث أنموذجية، تجــذراً، وقدرة علــى التأثير. لم تعد المسيحيــة تبدو قوة محركــة للمشروع الإنساني. ففي حضارة الغــرب الراسخة والقوية في ذروة الحداثة، ليســ الدين والإيمان، بــل العلم والعقل، هما اللذان يقومــان بدفع عجلة ذلك التقدم إلى الأمام. إرادة الإنسان، لا إرادة الرب، هي المعين المعترف به لأسباب تحسين العالم وتحرير البشرية الصاعد.

الجزء السادس

تحول الحقبة الحديثة

نحن الآن قريبون من المراحل الأخيرة لحكايتنا. لا يبقى سوى إمعان النظر في المسار الذي قطعه العقل الحديث في رحلة تطوره من منطلق أسس ومقدمات النظرة العالمية التي تمت معاينتها للتو. لعل المفارقة الأخطر فيما يخص طابع الحقبة الحديثة، هي تلك التي تمثلت بالطريقة العجيبة التي من خلالها نجح تقدمها عبر القرون التي أعقبت الثورة العلمية والنهضة في تمكين الإنسان الحديث من امتلاك قدر غير مسبوق من الحرية، النفوذ، التوسع، سعة المعرفة، بعد النظر، والنجاح الملموس، ولكنه أسهم، في الوقت نفسه، - بمكر في البداية ونقدياً بُعْد ذلك - في تقويض وضع المخلوق البشري الوجودي على جل الأصعدة: الميتافيزيقية والكوزمولوجية، المعرفية، النفسية، وحتى البيولوجية أخيراً. ثمة توازن لا يعرف معنى الرحمة، تضافر لا انفصام له بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، بدا تاركاً بصمته الواضحة على تطور العصر الحديث، وما مهمتنا هنا سوى محاولة فهم طبيعة ذلك الجدل (الديالكتيك) المرهف والحساس.

صورة الإنسان المتغيرة من كوبرنيك إلى فرويد

ظاهرة العواقب المتناقضة المترتبة على التقدم الفكري نفسه، تلك الظاهرة العجيبة، كانت بادية منذ بداية الحقبة الحديثة مع قيام كوبرنيك بإنزال الأرض عن عرش كونها مركز الخلق. ففي اللحظة نفسها التي تمكن فيها الإنسان من تحرير نفسه من وهم مركزية الأرض، ذلك الوهم الشاغل لجل أجيال البشرية السابقة، أنشأ لنفسه أيضاً انزياحاً كونياً غير مسبوق في أساسيته وعمقه. لم يعد الكون متمركزاً على الإنسان؛ لم يعد موقع الأخير ثابتاً ولا مطلقاً. وكل خطوة آتية على طريق الثورة العلمية مع عاقبتها أضافت أبعاداً جديدة للإنجاز الكوبرنيكي، موفّرة مزيداً من الزخم وقوة الدفع لذلك التحرر مع العمل في الوقت نفسه على مضاعفة كثافة ذلك الانزياح والضياع.

مـع كل من **غاليليـو، وديكارت، ونيوتن**، تم صياغة العلـم الجديد، وتحديد معالم كوزمولوجيـا جديدة، وفتح آفـاق جديدة أمام الإنسان تمكـن ذكاءه القوي من العمل بمستـوى جديد من الحريـة والفاعلية. غير أن العالم الجديد بـات، في الوقت نفسه، متحـرراً مـن وهـم جميع تلـك الخصائـص الشخصيـة والروحية التـي كانت، عبر عشـرات القـرون، قد دأبت علـى تزويد البشر بمـا ظل يراودهم من شعـور بنوع من المعنـى الكـوني. فالكون الجديد ليس إلا آلة، آلية قوة ومـادة مكتفية ذاتياً، خالية من الأهـداف أو الأغراض، مجردة من الـذكاء أو الوعي، ذات طبيعة غريبة كلياً وجذرياً عـن طبيعة الإنسـان. سبق لعالم ما قبـل الحداثة أن كان زاخـراً بفيض من المقولات الروحيـة، الأسطورية، الإيمانية، وغيرها من المواصفات المنطوية على معنى إنسانياً، إلا أن الوعي الحديث بات يرى جميع هذه الأمور إسقاطات إنسانية (انتروبومورفية) مجـردة. إن العقل والمـادة، النفس والعالم، واقعـان منفصلان. وهكـذا فإن التحرر العلمـي من العقيـدة اللاهوتية والخرافـة الأرواحية جاء مصحوبـاً بإحساس جديد بغربة الإنسان عن عالم لم يعد يتجاوب مع القيم الإنسانية، كما لم يعد يوفر أي سياق خلاصـي يمكن من خلاله فهم القضايا الأكبر للوجـود الإنساني. وبالمثل فإن التحرر المنهجـي، بفضل تحليـل العلم الكمي للعالم، من التشويهـات الذاتية جاء مترافقاً مع الاختزال الوجودي الانطولوجي لجملة الخصائص -العاطفية، الجمالية، الأخلاقية، الحسيـة، الخياليـة، القصديـة- الباديـة الأكـثر تأسيسـاً للتجربـة الإنسانية. هذه الخسائـر والأربـاح، هذه الإيجابيات والسلبيات كانت واضحـة، غير أن المفارقة بدت محتومـة إذا أراد الإنسان أن يبقى وفياً لصرامته الفكرية. ربما نجح العلم في إماطة اللثام عن عالم بارد، موضوعي، غير أن هذا هو العالم الحقيقي على أي حال. ومهما بلـغ الحنين الماضوي (النوستالجيا) إلى الرحم الكوني الموقر وإن بات الآن مدحوضاً وثابت البطلان، فإن المرء لا يستطيع العودة إلى الوراء.

مـع دارون اكتسبت هـذه العواقب مزيداً مـن التأكيد والتضخيـم. أي افتراضات لاهوتيـة ذات علاقة بإدارة العالم الإلهية ومكانة الإنسـان الروحية الخاصة تعرضت لاعتراضـات بالغـة الشراسة مدعومة بالنظريات والشواهـد الجديدة: ليس الإنسان

إلا حيوانــاً على مستوى رفيع من النجاح. ليس الإنسان مخلوق الرب النبيل ذا المصير السمــاوي، بل إحدى تجارب الطبيعة بمصــير ملتبس. أما الوعي، وهو الذي ظُن يوماً حاكماً ومخترقاً للكون، فقد فُهم الآن أنه خارج مصادفة من رحم مسيرة تطور المادة، إنــه موجود منذ فترة زمنية وجيزة نسبياً، وأنه ميزة لجزء محدود وغير ذي شأن من الكون، لجزء بشري ليس ثمة أي ضمان لأن يكون مصيره التطوري النهائي مختلفاً في شيء عن مصائر آلاف من الأجناس التي باتت الآن منقرضة.

وبعد أن كفَّ العالم عن أن يكون مخلوقاً سماوياً، بدا نوع من النبل الروحي المحدد هاجراً إياه، وهو إفتقار ما لبث أن طاول الإنسان، تاج هذا العالم من قبل، بالضرورة. وفيمــا كان اللاهــوت المسيحي قانعاً بــأن التاريخ الطبيعي موجــود كرمى لعين تاريخ البشر، وبأن الإنسانية لا تستوطن أساساً إلا كوناً مصمماً لتوفير فرص تفتحها، فإن الفهم الجديد للتطور قام بنسف الزعمين كليهما بوصفهما اثنين من الأوهام المترتبة على القول بمركزية الإنسان. كل الأشياء متدفقة. ليس الإنسان مطلقاً، كما ليس ثمة أي أساس لقيمه العزيزة والمدلَّلة خــارج نفسه. فشخصية الإنســان، عقله وإرادته، آتيــة من تحــت، لا من فوق. جملة تركيبــات وبُنى ليس الدين وحســب، بل والمجتمع، والثقافــة، والعقــل بالذات، بدت الآن تعبيرات عشوائية نسبيــاً عن الصراع في سبيل النجاح البيولوجي. وهكذا فإن داروين كان أيضاً محرِّراً ومقلِّصاً. بات الإنسان قادراً علــى إدراك حقيقة كونه حامل لــواء مسيرة التطور وفي طليعتها، كونه أكثر إنجازات الطبيعــة تعقيــداً وإثــارة للدهشة والذهــول؛ غير أنه ليــس، في الوقــت نفسه، سوى حيــوان دونمــا أي غاية «أسمى». فالكــون لا يوفر أي ضمانة لنجــاح الجنس البشري اللامحــدود، في حين يقدم برهانــاً مؤكداً على زوال الفرد عند الموت المادي. وبالفعل فإن الإحساس الحديث المتنامي، على المستوى الكلي طويل الأمد، بكون الحياة طارئة، زاد رسوخاً جراء قيام فيزياء القرن التاسع عشر بصياغة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، الذي صور الكون كتلة متحركة تلقائياً حركة لا عودة عنها من النظام إلى الفوضــى نحو حالة نهائية من العطالة القصــوى، أو «الموت الحراري». حقائق تاريخ الإنسان الرئيسة حتى اليوم ليست إلا ظروفاً بيو.فيزيائية وبقائية فجة داعمة ومؤيدة

مصـادفـة، دون أي معنى أو سياق أكبر بوضوح، ودون أي أمن كوني موفَّر من قبل أي خطة إلهية صادرة عن السماء.

علـى نحوٍ مسرحي مثير قـام فرويد بدفع جملة هذه التطـورات إلى السطح، حين نجح في تطبيق المنظور الداروني بقدرٍ أكبر من الشمول على النفس الإنسانية، موفراً أدلـة مقنعة على وجـود قوى لاواعية (لاشعوريـة) دائبة على تحديد سلـوك الإنسان وإدراكـه الواعـي. وبهذا العمل بـدا فرويد محرراً للعقل الحديث مـن لاوعيه الساذج (أو من البقاء غافلاً كلياً، بالأحرى، عن لاوعية)، مُكسِباً إياه عمقاً جديداً من الفهم الذاتي، من ناحية، غير أنه تصدى أيضاً، من ناحية ثانية، لذلك العقل برؤية مظلمة، معطِّلـة لطابعـه الحقيقـي. فالتحليـل النفسي شكل من جهـة أولى ما يشبـه التجلي بالنسبـة إلى عقـل أوائل القـرن العشرين، حين سلـط الضوء على الأعمـاق الآثارية (الأركيولوجية) للنفس، كشف النقاب عن مدى قابلية الأحلام، الخيالات، والأعراض المرضية النفسية، للفهم، أماط اللثام عن الايتيولوجيا الجنسية للعصاب، أظهر مدى أهمية التجربة الطفولية في رسم شروط الحياة الراشدة، اكتشف عقدة أوديب، أزاح الحجـاب عن الأهمية النفسية للميثولوجيا والنزعـة الرمزية، أقر بالمكوِّنات الهيكلية النفسيـة للأنا، الأنـا العليا، والأنا الدنيـا، ألقى الضوء على آليـات المقاومة، الكبت، والإسقـاط، وقام بطـرح حشد من الـرؤى الثاقبة الأخرى معرّياً طابـع العقل وآلياته الداخليـة. على هذا الصعيد كان فرويد يمثل تتويجـاً عبقرياً للمشروع النهضوي، إذ أخضع حتى لاوعي الإنسان للمعاينة والتمحيص العقلانيين.

غـير أن فرويـد أقدم، من الجهـة الأخرى، علـى تقويض مشـروع التنوير بقضه وقضيضـه وعلى نحوٍ جذري، إذ أظهر إنّ خلف العقل العقلاني ثمة خزانٌ هائلٌ زاخرٌ بقـوى لا عقلانيـة بعيدة عن متنـاول التحليل العقـلاني أو التوظيف الواعـي، وأن أنا الإنسـان الواعـي بالمقارنة إن هو إلا ظاهرة ثانوية هزيلـة سريعة العطب. وهكذا فإن فرويـد دفع العملية التراكمية الحديثة لطرد الإنسان من المكانة الكونية الممتازة التي كانـت صورته الذاتية العقلانية الحديثة قـد دأبت على الاحتفاظ بها بعد وراثتها عن النظـرة العالمية المسيحية، خطوة إلى الأمام. لم يعد الإنسان قادراً على التشكيك بأن

حشداً من الغرائز البيولوجية القوية - من الغرائز اللاأخلاقية، العدوانية، الإباحية، «متعـددة ألوان الشذوذ» - هي العوامل المحركة الأقوى لا بالنسبة إلى جسده وحسب، بـل وبالنسبة إلى روحه ونفسه أيضاً، وبأن الوجدان الأخلاقي، والشعور الديني ليسا، في مواجهـة هذه الفضائل الإنسانيـة المتغطرسة للعقلانية، كما هـو واضح، أكثر من اثنتين من صيغ ردود الأفعال والأوهام الخارجة من رحم فهم الذات المتحضر. ونظراً لوجـود مثل هذه المحدِّدات اللاواعية، فإن من المحتمل بقوة أن يكون إحساس الإنسان بحريتـه الشخصيـة إحساساً زائفاً. فالفرد الواعي نفسياً بـات يدرك أنه، مثل سائر منتسبـي الحضـارة الحديثة بلا استثناء، محكـوم قَدَرياً بأنمـاط داخلية عميقة من الانفصام، الكبت، العُصاب، والاغتراب.

ومـع فرويد، اكتسب الصراع الداروني مع الطبيعة أبعاداً جديدة، إذ بات الإنسان محكومـاً بأن يعيش في صـراع أبدي مع طبيعته الخاصة. لم يقـف الأمر عند الكشف عـن حقيقة أن الرب لم يكن إلا إسقاطـاً طفولياً بدائياً، بل تجاوزه إلى تسليط الضوء على واقع إنزال الأنا الإنسانية الواعية نفسها مع تاج فضائلها المتمثل بالعقل - قاعدة الإنســان الأخيرة التي تفصله عن الطبيعة - عن العرش، واقع رؤيتها لا شيء أسمى من تطور جديد وهش للأنا الدنيا الأبدية. فالمنبع الحقيقي لجملة الدوافع البشرية إن هو إلا مرجل يغلي من الغرائز الحيوانية، اللاعقلانية - وما لبثت الأحداث التاريخية المعاصرة أن سارعت إلى تقديم البراهين المزعجة المؤيدة لمثل هذه الأطروحة بالذات. لا ألوهيـة الإنسان فقط، بـل وإنسانيته أيضاً صارت موضوع نقاش. فمع قيام العقل العلمـي بتحرير الإنسان الحديـث من أوهامه، بدا الأخير متعرضـاً لقدرٍ متزايد من ابتـلاع الطبيعة له، مـن الحرمان من كراماته القديمة، ومن افتضاح كونه مخلوقاً ذا غرائز دنيئة.

كانت مساهمة **ماركس** قد أوحت سلفاً بفضيحة مشابهة، إذ نجح في إماطة اللثام عن اللاوعي الاجتماعي، مقابل نجاح فرويد في كشف النقاب عن اللاوعي الشخصي. بات من الممكن، على نحوٍ مقنع، إدراك أن جملة القيم الفلسفية، الدينية، والأخلاقية لكل عصر تتحدد بفعل عوامل اقتصادية وسياسية متغيرة، في حين أن التحكم بوسائل

الإنتاج يبقى بين أيدي منتسبي الطبقة الأقوى. فالبنية الفوقية للعقيدة الإنسانية كلها يمكن النظر إليها بوصفها مرآة عاكسة للصراع الأكثر عمقاً على النفوذ المادي. من شأن الحضارة الغربية النخبوية أن ترى نفسها، بالرغم من كل ما لديها من إنجازات ثقافية، في لوحة ماركس القاتمة، جهة إمبريالية برجوازية ظالمة خادعة لذاتها. وفيما بين ماركس وفرويد، ومن خلفهما داروين، باتت الإنتلجنسيا (الطبقة المثقفة) الحديثة ترى، على نحوٍ متزايد، جملة قيم الإنسان الثقافية، دوافعه النفسية، وتجليات إدراكه الواعي ظواهر نسبية تاريخية مستمدة أو نابعة من سلسلة دوافع سياسية، واقتصادية، وغريزية ذات نوعية طبيعية كلياً. فمبادئ وتوجيهات الثورة العلمية - التماس تفسيرات مادية، لاشخصية، وعلمانية لجميع الظواهر - كانت قد اهتدت إلى تطبيقات جديدة ومضيئة على البعدين النفسي والاجتماعي للتجربة الإنسانية. ومع ذلك فإن تقدير الإنسان الحديث المتفائل لذاته من التنوير خضع، خلال تلك العملية، لقدرٍ متكرر من التناقض والتضاؤل تحت تأثير آفاقه الفكرية الخاصة الدائبة على التقدم والاتساع.

وهذه الآفاق بالذات شهدت قدراً جذرياً من الاتساع في ظل قوة الاكتشافات العلمية التي دأبت، حاذية حذو آراء داروين، وماركس، وفرويد، على تطبيق أنموذج تغيير تاريخي وتطوري على قائمة متزايدة الطول من الظواهر. وهذا الأنموذج كان قد انبثق للمرة الأولى في النهضة والتنوير حين تضافر فضول الإنسان الأوروبي المتحرر حديثاً من قيوده مع نوع جديد وتأكيدي من الإحساس بتقدمه الديناميكي. ومن هذين نشأ اهتمام أكبر بالماضي الكلاسيكي والقديم الذي كان قد مكّنه من تطوير وتعزيز معايير سليمة للبحث والتحقيق التاريخي. من **فالا وماكيافيلي إلى فولتير وغيبون**، من فيكو وهيردر إلى رانكه، تصاعد الاهتمام بالتاريخ، مثله مثل وعي التغيير التاريخي والتسليم بمبادئ التطور التي تتيح فرصة فهم التغيير التاريخي. كذلك كان المستكشفون الكوكبيون قد وسعوا معارف الأوروبيين الجغرافية، ومعها مدى انكشافهم على ثقافات أخرى وتواريخ مغايرة. ومع النمو المتواصل للمعلومات عن هذه الميادين بات واضحاً بالتدريج أن تاريخ البشر ممتد زماناً إلى ما هو أبعد مما كان مفترضاً، أن ثقافات أخرى ذات شأن كثيرة ماضية وحاضرة كانت ولا تزال موجودة، أن هذه الثقافات كانت

لهـا وجهات نظـر عن العالم شديدة الاختلاف عن وجهة النظـر الغربية، وأن ليس ثمة مـا هو مطلق، عصي على الذاكرة، أو آمن فيمـا يخص مكانة الإنسان الغربي الحديث أو قيمـه الحاليـة. فبالنسبة إلى ثقافة طال إدمانها على تصـور جامد نسبياً، مختزل، وقائم على المركزية الأوروبية لتاريخ البشر - بل تاريخ الكون، في الحقيقة (كما في قيام المطـران أوشر الشهير بتحديد عام الخلق في سفـر التكوين بسنة 4004 ق.م) - كانت وجهات النظر الجديدة مضللة ومربكة على صعيدي المدى والطابع. إلا أن أعمالاً لاحقة قـام بهـا علماء آثار ما لبثت أن دفعت التاريخ إلى ما هو أبعد، كاشفة عن المزيد والمزيد من الحضارات القديمة التي كانت مجمل عمليات صعودها وسقوطها قبل ولادة اليونان ورومـا. تبين أن عمليـات لا تنتهي من التطور والتنوع، من الانحلال والتحول، هي قانون التاريخ، وأن مسيرة التاريخ طويلة على نحوٍ مربك.

حـين جرى تطبيق المنظـور التطـوري والتاريخي علـى الطبيعة، كما فعـل **هاتون وليل** في الجيولوجيا، ولامارك وداروين في البيولوجيا، تعرضت المسافات الزمنية التي كانـت خلالها الحيـاة العضوية والأرض موجودتين للتمدد والاتسـاع وصولاً إلى آلاف ملايين السنين، مقارنة بما كان مجمل تاريخ البشر قد جرى خلال فترة زمنية مذهلة بقصرهـا. غـير أن هـذا لم يكن سوى البدايـة، لأن علماء الفلـك، متسلحون بأدوات تكنولوجيـة متزايدة التقدم باطراد، ما لبثوا أن طبقـوا مبادئ مشابهة من أجل فهم الكـون نفسه، وصـولاً إلى اكتشاف مدى اتساعه الزماني والمـكاني غير المسبوق. ومع حلـول القرن العشرين كانـت الكوزمولوجيا الناتجة قد طرحـت فرضية أن المنظومة الشمسيـة ليسـت إلا جزءاً متناهي الصغر من مجرة عملاقـة مشتملة على مئة مليار من النجوم الأخرى، الشبيهة بالشمس، مع احتواء الكون القابل للرصد على مئة مليار مجـرة شبيهـة بدرب اللبانة. وهذه المجـرات المنفردة ليست، بدورهـا، إلا أعضاء في مجمعات كوكبية أوسع، وهي نفسها أجزاء من مجمعات وعناقيد مجراتية عملاقة، مع بقاء الفضاء السماوي عصياً على القياس إلا باعتماد مسافات بين المجرات محسوبة بمئـات ملايين السنوات الضوئية. وجميع هـذه النجوم والمجرات منخرطة فرضياً في عمليـات تشكل وتحلل طويلة جداً مع افتراض ميلاد الكون نفسه في انفجار بدئي غير قابل للتصور بله التفسير قبل عشرة أو عشرين ملياراً من السنوات.

ومثـل هـذه الأبعاد الكونيــة الكلية فرضت على وعـي الإنسان إحساســاً بالتواضع المزعـج إزاء ضآلته النسبية زماناً ومكاناً، مقزمــة المشروع الإنساني كله، ناهيك عن الإتيان على ذكر الحيوات البشرية الفردية، إلى أبعاد مذهلة بصغارها. وبعد التعرض لطغيان هذه الضخامات الهائلة، صارت الامتدادات السابقة، التي سبق **لكولومبوس**، **غاليليـو**، وحتى دارون أن حققوها، تبدو حميمة نسبياً. وهكذا فإن الجهود المتضافرة لأعـداد كبيرة مـن المستكشفـين، الجغرافيـين، المؤرخـين، الانتروبولوجيـين، علماء الآثار، علماء الإحاثة (الباليونتولوجيـين)، الجيولوجيين، البيولوجيين، الفيزيائيين، وعلمـاء الفلـك تساهم في توسيع معرفـة الإنسان وتقليص مكانتـه الكونية. فالجذور البعيـدة للجنس البشري بين الثدييـات والبدائيين، ولكن القريبة نسبياً، مقارنة بعمر الأرض، الحجم العملاق للأرضـ والمنظومة الشمسية، ولكن ضآلتها المفرطة مقارنة بحجم المجـرة: الاتساع الهائل للسماوات التي تكون فيها المجرات الأقرب إلى الأرض مفرطـة البعد مسافات يتعذر تصورها إلى درجـة أن الضوء المرئي على الأرض سبق لـه أن انطلـق من منبعه منذ ما يزيد على مئة ألف سنة، حـين كان جد الإنسان الأول (الهوموسابيان) لا يزال في العصر الحجري القديم - أمام مثل هذه الآفاق كان لدى الأشخاصـ العاقلين أسباب وجيهة لتأمـل اللاأهمية الجلية لوجود البشر في المخطط الأوسع والأكبر للأمور.

هذا ولم يكن التضاؤل الجذري للحياة البشرية على صعيدي الزمان والمكان، هذا التضــاؤل النــاتج عن تقدم العلم وحده عامل تهديد صـورة الإنسان الحديث الذاتية، بل كان ثمة أيضاً عنصر قيام العلم بتجريد شخصيته الجوهرية من قيمتها النوعية. فنظراً لاستخـدام النزعة الاختزالية بنجاح لتحليل الطبيعـة، ومن الطبيعة البشرية أيضــاً، فإن الإنســان نفسه تعرض للاختـزال. ومع تنامي العلم تطـوراً وحذلقة، بدا محتملاً، بل حتى محتوماً، أن قوانين الفيزياء هي، بمعنى من المعاني، أساس كل شيء. فظواهـر الكيمياء قابلة للاختزال إلى مبادئ فيزيائية، وقوانين البيولوجيا إلى أخرى كيميائيـة وفيزيائية، وقوانين سلوك الإنسان وإدراكه إلى قوانين البيولوجيا والكيمياء الحيويـة، حسب رأي بعض العلماء. ومـن هنا فإن الوعي نفسه ما لبث أن صار مجرد

ظاهـرة ثانويـة من ظواهر المـادة، مجرد إفراز مـن إفرازات الدمـاغ، مجرد وظيفة من وظائف الـدورة الكهربائية - الكيميائية الملبية للحاجـات البيولوجية. والبرنامج الديكارتـي القائم علـى التحليل الميكانيكي بدأ من هنا يتغلـب حتى على التقسيم بين رس **كوغيتانس** (الذات المفكرة) **ورس اكستنسا** (العالم المادي)، كما جادل كل من لا **متري، بافلوف، واطسون، سكنر** وآخرون زاعمين أن الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هـي النظـر إليـه كما لو كان آلـة، تماماً كما هو الحـال مع فهم الكـون بمجمله. ربما ليس سلوك الإنسان وعمل العقل سوى اثنين من الأفعال المنعكسة القائمة على مبدأي التحريض والاستجابة، مصحوبين بعوامل وراثية هي نفسها متزايدة التعرض لأشكال التلاعب العلمي. يبقى الإنسان وهو الخاضع لسلطان الحتميات الإحصائية موضوعاً مناسبـاً لدائرة نفـوذ نظرية الاحتمـالات. فمستقبل الإنسان، جوهـره بالذات، يبدو طارئاً وعادياً دون أي غرابة أو ألغاز مثل أي مشكلة هندسية. وعلى الرغم من أنها لم تكـن، بالمعنى الدقيق للعبارة، إلا فرضية تنظيمية، فإن الأطروحة الرئيسة أو المقدمة الكـبرى واسعة الانتشار التي تـرى أن جميع تعقيدات الوجود البشري، ونظيره العالمي مـن ثم، مـن شأنها أن تتفسر، آخر المطاف، من منطلق مبـادئ العلوم الطبيعية على نحـوٍ متزايد، وإنْ بصورة لاواعية، ارتدت، هي نفسها، ثـوب مبدأ علم راسخ الثبات، مع ذيول ومضاعفات ميتافيزيقية عميقة.

وكلمـا ضاعف الإنسان الحديث من سعيه للسيطـرة على الطبيعة عن طريق فهم مبادئهـا، مـن أجل أن يحرر نفسه مـن قبضة الطبيعة، من أجـل أن ينأى بنفسه عن ضـرورة الطبيعـة، ومن أجـل أن يرتفع إلى ما فوق هذه الطبيعـة، زاد علمه من كمال إذابتـه ميتافيزيقيـاً في بوتقـة الطبيعة، وصـولاً، من ثم، إلى الذوبـان في شخصيتها الميكانيكيـة واللاشخصية أيضاً. إذا كان الإنسـان يعيش في كون موضوعي، وإذا كان وجوده متجذراً كلياً وذائباً في هذا الكون، فإنه، إذاً، موضوعي أو لاشخصي من حيث الجوهـر، وما تجربته الشخصية سوى خيال أو وهم نفسي. وفي مثل هذا الضوء، نرى أن الإنسـان يغدو ما هو أكثر قليلاً من إستراتيجية وراثية لاستمرار جنسه، ومع تقدم القـرن العشرين زاد نجاح تلك الإستراتيجية لبساً عاماً بعد عام. وهكذا فإن مفارقة

التقدم الفكري للإنسان الحديث تتمثل بأن عبقرية الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة من المبادئ الحتمية -الديكارتية، النيوتنية، الداروينية، الماركسية، الفرويدية- التي دأبت على إضعاف الإيمان بحريته العقلانية والإرادية الخاصة، مع العمل في الوقت نفسه على استئصال الإحساس بأنه أي شيء أكثر من مجرد حادث هامشي وطارئ من حشد ملايين حوادث التطور الطبيعي.

النقد الذاتي للعقل الحديث

جاءت هذه التطورات المتناقضة الملأى بالمفارقات متوازية مع التقدم المتزامن للفلسفة الحديثة، العاكفة على تحليل طبيعة معرفة البشرية ومداها بقدرٍ متزايد من الصرامة، والحصافة، والرؤيا. فنظرية معرفة الإنسان الحديث النقدية دأبت بعناد على الكشف عن الحدود المقلقة، التي ليست معرفته قادرة على ادعاء اختراقها وتجاوزها، في الوقت الذي كان فيه هذا الإنسان الحديث عاكفاً على تحقيق توسع هائل في معرفته الفعلية للعالم.

من لوك إلى هيوم

مع نتيجة نيوتن التركيبية، انطلق التنوير من ثقة غير مسبوقة بالعقل البشري، ونجاح العلم الجديد في تفسير العالم الطبيعي أثّر في جهود الفلسفة على صعيدين: صعيد رؤية أساس المعرفة الإنسانية في عقل الإنسان وتشابكه مع العالم المادي، أولاً؛ وصعيد توجيه اهتمام الفلسفة إلى نوع من تحليل العقل المؤهل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفي، ثانياً.

كان **جون لوك**، معاصر **نيوتن ووريث بيكون**، أول من حدد المزاج المناسب أو اللحن المتناغم مع التنوير، عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسي: مبدأ ليس ثمة أي شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس (**نيهيل إست إن انتلكتو كود نون آنتيا فويرت إن سنسو**). مقبلاً على الفلسفة بحفز من قراءة ديكارت، ولكن متأثراً أيضاً بالعلوم التجريبية المعاصرة لكل من **نيوتن، وبويل**، والجمعية الملكية، ومتأثراً في الوقت نفسه بتجريبية غاسندي الذرية، لم يكن **لوك** قادراً على تبني الإيمان العقلاني الديكارتي

بالأفكار الفطرية. ففي تحليل لوك لا بد لكل المعارف عن العالم من أن تكون مستندة، آخر المطاف، إلى التجربة الحسية. عبر عمليات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسية البسيطة أو «الأفكار» (محددة على أنها مضامين ذهنية) وإدخالها في أطر مفاهيم أكثر تعقيداً، عبر التأمل بعد الإحساس، يستطيع العقل أن يتوصل إلى استنتاجات صحيحة. ثمة انطباعات حسية وتأمل داخلي لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة اللذان يتدفق منهما جميع ما لدينا، أو يمكنها طبيعياً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلا لوحاً أبيض، صفحة بيضاء، تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلا متلقٍ سلبي لتجربته، وهو يتلقى انطباعات حسية ذرية تمثل جملة الأشياء المادية الخارجية التي تحدثها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظري عن طريق عملياته الاستبطانية التركيبية. صحيح أن للعقل قوى فطرية، إلا أنه لا يملك أفكاراً فطرية. تبدأ المعرفة بالإحساس.

جاء الطلب التجريبي البريطاني القاضي بجعل التجربة الحسية المصدر النهائي للمعرفة عن العالم متضارباً مع التوجه العقلاني السائد في القارة (الأوروبية)، الذي لخصه ديكارت وأنطقه **سبينوزا** و**لايبنتز** بلهجتين مختلفتين، الذي يرى أن العقل، وحده قادر، عبر تعرفه على حقائق واضحة، مميزة، وبدهية، على بلوغ معرفة يقينية. أما بنظر التجريبيين، فإن مثل هذه العقلانية المفتقرة إلى الأساس التجريبي أشبه، كما سبق **لبيكون** أن قال، بقيام العنكبوت بإنتاج شباكه من مادته الخاصة. فالضرورة المميزة للتنوير (وسرعان ما نقلها **فولتير** من إنجلترا إلى القارة [الأوروبية] والموسوعيين الفرنسيين) ترى أن العقل بحاجة إلى التجربة الحسية ليتمكن من معرفة أي شيء عن العالم باستثناء تلفيقاته الخاصة. لعل أفضل معايير الحقيقة من الآن وصاعداً هو أساسها الوراثي -في التجربة الحسية- لا مجرد صحتها العقلانية المتجذرة الواضحة، التي من شأنها أن تكون زائفة. وفي الفكر التجريبي اللاحق، تزايد حصر النزعة العقلانية في إطار دعاواها المشروعة: في غياب الدليل الحسي لا يستطيع العقل امتلاك معرفة العالم، إلا أنه يستطيع فقط أن يخمن، وأن يحدد منطلقات، أو يجري عمليات رياضية ومنطقية. وبالمثل، فإن الإيمان العقلاني بأن

العلـم قادر على تحصيل معرفة يقينية عن حقائق عامــة عن العالم أخلى مكانه على نحـــوٍ متزايد لموقف أقل اتصافاً بالإطلاق، مــا أوحى بأن العلم عاجز عن الكشف عن البنيــة الحقيقية للأشياء، ولا يمكنه أن يلقي الضوء، بالاستناد إلى فرضيات مرتكزة على المظاهر، إلا على حقائق محتملة.

نزعة الشك الوليدة في الموقف التجريبي كانت جلية من البداية في الصعوبات التي واجههــا **لوك** مع نظريته المعرفية. أقر **لوك** بعدم وجود أي ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانيــة عن الأشياء مشابهة حقــاً للأشياء الخارجية التي يُفترض أنها تمثلها. كما لم يكــن قادراً على اختــزال جميع الأفكار المعقــدة، مثل فكرة الجوهــر أو الكُنْه، إلى أفــكار بسيطــة أو إحساســات. ثمة في عملية المعرفــة الإنسانية ثلاثــة عوامل: العقل، الموضــوع المــادي، والملاحظة أو الفكرة التــي تمثل ذلك الموضــوع في العقل. فالإنسان لا يعــرف الموضــوع إلا بالواسطة، عــبر الفكرة. وخــارج إدراك الإنســان ليس ثمة إلا عــالم من الجواهر المتحركــة؛ وفيض الانطباعات المختلفة عــن العالم الخارجي التي يمارسهــا الإنسان في عملية المعرفة لا يمكن إثبــات انتمائها إلى العالم بحد ذاته على نحوٍ مطلق.

غــير أن **لــوك** حــاول أن يصوغ حــلاً جزئياً لمثل هــذه المشكلات عــبر المبادرة إلى التمييز (حاذياً حذو غاليليو وديكارت) بين خصائص أولية وأخرى ثانوية - بين تلك الخصائص الكامنة في جميع الأشياء المادية الممتدة بوصفها قابلة للقياس موضوعياً، مثل الوزن والشكل والحركة من جهة، وبين نظيرتها التي لا تكون كامنة إلا في التجربة الإنسانيــة الذاتية مع تلك الأشياء، مثل المــذاق والرائحة واللون من جهة ثانية. ففيما تقــوم الخصائص الأولية بإنتاج أفكار تشبه الشيء حقاً في العقل، تتولى الخصائص الثانويــة إنتــاج أفكار ليســت ببساطة إلا نتاجــات أداة الــذات التصورية. ومن خلال التركيــز على الخصائص الأولية القابلة للقياس. يستطيع العلم تحصيل معرفة يُعوَّل عليها عن العالم المادي.

أما بعد لوك فقد جاء القس **بيركلي** الذي أشار إلى أن من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصائص التي يسجلها العقل البشري، الأولية منها والثانوية، معاشة، - آخر

المطاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمة أي إمكانية للتوصل إلى استنتاج حاسم حول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثل موضوعاً خارجياً أو تشبهه. إذا ما تم إيصال التحليل التجريبي للمعرفة الإنسانية إلى خاتمته بصرامة. بالفعل، لن يكون ثمة أي استنتاج حاسم فيما يخص حتى وجود عالم أشياء مادية خارج العقل تنتج تلك الأفكار. فليس هناك أي وسيلة قابلة للتسويغ يستطيع المرء استخدامها ليتمكن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسية، وليس، من ثم أي فكرة في العقل يمكن عدها «شبيهة» بشيء مادي بما يجعل الأخير «ممثلاً» لدى العقل. وبما أن المرء غير قادر بالمطلق على الخروج من العقل ليعقد مقارنة بين الفكرة والشيء الفعلي فإن مفهوم التمثيل كله بلا أساس. الحجج ذاتها استخدمها لوك ضد الدقة التمثيلية للمواصفات أو الخصائص الثانوية، لأن نمطي الخصائص كليهما يجب عدهما، في النهاية، من تجارب العقل.

لذلك لم يكن الدفاع عن مبدأ التمثيل لدى **لوك** ممكناً. أما في تحليل بيركلي فإن التجربة الإنسانية كلها ظاهرية، محصورة بالتجليات في العقل. ليس إدراك الإنسان للطبيعة إلا تجربته الذهنية مع الطبيعة، ومن ثم فإن من الضروري الحكم على جميع البيانات الحسية، في النهاية، على أنها «أشياء للعقل» وليست صوراً ممثلة لجواهر مادية. فيما كان **لوك**، إذاً، قد اختزل جميع المضامين الذهنية إلى أساس نهائي في الإحساس، جاء بيركلي الآن وخطا خطوة إضافية إذ اختزل البيانات الحسية كلها إلى مضامين ذهنية.

إن التمييز اللوكي (نسبة إلى **لوك**) بين خصائص تخص العقل من ناحية، وخصائص تنتمي إلى المادة من جهة ثانية، غير قابل للصمود، وبهذا التفريق حاول **بيركلي**، أحد قساوسة الكنيسة، أن يتغلب على النزوع المعاصر نحو «المادية الإلحادية» التي كان يرى أنها كانت قد برزت، دون مسوغ، مع العلم الحديث. إلا أن التجربة ليست كلها، آخر المطاف، كما أشار بيركلي، أكثر من مجرد تجربة - فجميع التمثيلات الذهنية لجواهر مادية مفترضة إن هي إلا أفكار في العقل، في النهاية - ومن ثم فإن وجود عالم مادي خارجي بالنسبة إلى العقل افتراض غير مبرر. فكل ما يمكن

أن يُعـرف أنه موجود يقيناً هو العقـل وأفكاره، بما فيها الأفكار التي تبدو ممثلة لعالم مـادي. ومن وجهة النظر الفلسفية الصارمة فإن «الوجـود» لا يعني «الوجود المادي»؛ لعل «الوجود» يعني «الإدراك بالعقل» (اسه إست بيرسيبي – esse est percipi).

ومع ذلك فإن **بيركلي** كان يرى أن العقل الفردي لا يحسم تجربته مع العالم ذاتياً، كمـا لو كان الأخير وهمـاً في متناول نزوة آنية لأي شخص. فالسبب الكامن وراء وجود الموضوعية، وراء كون أفراد مختلفين يستمرون في إدراك عالم واحد، ووراء انطواء ذلك العالم على نظام يُعوَّل عليه، هو أن العالم ونظامه يعتمدان على عقل يتعالى على العقول الفردية وهو عقل كوني – عقل الرب تحديداً. ذلك العقل الكوني ينتج أفكاراً حسية في العقـول الفردية وفق قواعد معينة، مراعاتها المطردة لا تلبث أن تفضي، تدريجياً، إلى تمكـين الإنســان من الإحاطة بـ «قوانين الطبيعة». إنه الوضــع الذي يفتح الطريق أمام إمكانية العلم. فالعلم لا يتأثر سلباً جراء الاعتراف بالأساس المادي للبيانات الحسية، لأنــه يستطيع أن يواصــل تحليله للأشياء أيضاً مع المعرفة النقديــة بأنها أشياء تخص العقـل – لا جواهــر مادية خارجية بل مجموعات متكررة مــن الخصائص الحسية. لا يتعــين علــى الفيلسوف أن يقلق بشأن المشـكلات التي أثارها تمثيل **لـوك** للواقع المادي الخارجــي، ذلك التمثيل المــراوغ للتوثيق المحدد، لأن العالم المــادي ليس موجوداً بهذا الوصف. إن الأفكار في العقل هي الحقيقة النهائية. حاول **بيركلي**، إذًا، أن يحافظ على التوجــه التجريبي، وأن يحـل مشكلة التمثيل عند **لوك**، مع الاحتفـاظ في الوقت نفسه بنوع من الأساس المادي لكل من التجربة الإنسانية والعلم الطبيعي.

وبعــد **بيركلــي**، بدوره، جــاء **ديفد هيــوم** الذي دفــع النقد التجريبــي المعرفي إلى مــداه الأقصى، موظفاً رؤية **بيركلي** مع العمل علــى توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديــث – أكثر عكساً لتلك النزعة العلمانية القائمة على الشك متزايدة الظهور من **مونتاني** إلى **بايل** والتنوير. وبوصفه تجريبياً أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسيــة، اتفق **هيــوم** مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظرية التمثيل عند **لوك**؛ غير أنه اعترض على حل بيركلي المثالي. إن التجربة الإنسانية هي بالفعل مع ما هو ظاهري فقط، مع الانطباعات الحسية. إلا أنه لم يكن هناك أي سبيل للتأكد

يقينياً مما هو خلف الانطباعات الحسية، على الصعيدين الروحي وغير الروحي. ومثل بيركلي لم يستطع هيوم قبول قيام بيركلي بمماهاة الأشياء الخارجية بالأفكار الداخلية، المتجذرة آخر المطاف في عقل الرب.

للشروع في تحليله، ميز هيوم بين الانطباعات الحسية والأفكار: فالانطباعات الحسية هي أساس أي معرفة، وتأتي بقوة وحيوية تجعلانها فريدة. أما الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات. يستطيع المرء أن يعيش عبر الحواس انطباع اللون الأزرق، وعلى أساس هذا الانطباع يمكنه أن يكون فكرة عن ذلك اللون الذي يمكّن من تذكر الأخير. ثمة سؤال يطرح نفسه: ما الذي يُحْدِث الانطباع الحسي. إذا كان لكل فكرة صائبة أساس في انطباع مناظر، فإلى أي انطباع يستطيع العقل أن يشير أساساً لفكرته عن السببية؟ ليس ثمة أي انطباع من هذا القبيل، يقول هيوم: إذا كان العقل يحلل دون تصور مسبق، فإن عليه أن يعترف بأن كل معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائي متواصل من الإحساسات المتفردة، وبأن العقل يفرض على حشد هذه الإحساسات نظاماً من صنعه هو. يستجر العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمداً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهر متشظية، والسببية بحد ذاتها ليست إحدى تلك إلا الانطباعات البسيطة. لعل الأصح هو أن العقل يقوم، عبر نوع من المزاوجة بين الأفكار -وليست تلك إلا واحدة ومن عادات الخيال البشري- بافتراض علاقة سببية غير ذات أساس في أي انطباع حسي. فكل ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات.

ومن هنا فإن الأساس المفترض مسبقاً لكل المعرفة الإنسانية، للعلاقة السببية، لا تؤكده التجربة الإنسانية المباشرة في أي وقت. بدلاً من ذلك، تراود العقل انطباعات معينة تشي بأنها نتاجات جواهر موضوعية موجودة باستمرار وعلى نحوٍ مستقل، فقط انطباعات موحية. وبالمثل فإن العقل قد يدرك أن حدثاً، (آ)، متبوع تكراراً بحدث آخر، (ب)، فيستنتج أن (آ) هو سبب (ب). إلا أن كل ما هو معروف هو أن (آ) و(ب) لوحظا بانتظام في ترابط وثيق. أما النواة السببية نفسها فلم تُدرك على

الإطلاق، كما لا يمكن الزعم بأنها موجودة خارج العقل الإنساني وعاداته الداخلية. لا بد من رؤية السبب على أنه الحدوث المجرد لنوع من الترابط المتكرر بين أحداث معينة في العقل. إنه تشيء توقع نفسي، تؤيده التجربة ظاهرياً غير أنه غير مؤكد حقيقة بالمطلق. حتى فكرتا المكان والزمان ليستا، في النهاية، حقيقتين مستقلتين، كما افترض نيوتن، بل هما ببساطة نتيجة اختبار تعايش أو تعاقب أشياء جزئية خاصة. ومن التجارب المتكررة التي هي من هذا النوع، يتم تجريد مفهومي الزمان والمكان من قبل العقل. غير أن الزمان والمكان ليسا، في الحقيقة، إلا طريقتين لاختبار الأشياء. جميع المفاهيم العامة تنشأ بهذه الطريقة، مع انتقال العقل من تجربة انطباعات جزئية إلى فكرة علاقة بين تلك الانطباعات، فكرة لا يلبث العقل، بعد ذلك، أن يفصلها ويشيئها. غير أن المفهوم العام، الفكرة، ليست إلا نتيجة عادة المزاوجة والربط لدى العقل. أساساً، لا يختبر العقل إلا الجزئيات، وأي علاقة بين تلك الجزئيات يحبكها العقل في نسيج من تجربته هو. وقابلية العالم للفهم تعكس عادات درج عليها العقل، لا طبيعة الواقع.

تمثل جزء من مقصد هيوم بدحض المزاعم الميتافيزيقية للعقلانية الفلسفية ومنطقها الاستنتاجي. برأي هيوم ثمة طرحان ممكنان، واحد مستند إلى الإحساس الخالص وحده، والآخر إلى العقل الخالص وحده. وأي طرح قائم على الإحساس ذو علاقة بقضايا واقع ملموس واضحة (مثل «إنه يوم مشمس».) هي على الدوام عابرة (كان من شأنها أن تكون مختلفة، وإن لم تكن كذلك فعلاً). أما أي طرح مستند إلى العقل الخالص فيكون، على النقيض من ذلك، منتمياً إلى شبكة علاقات بين مفاهيم (مثل: «لجميع المربعات أربعة أضلاع متساوية»). وهي على الدوام ضرورية - بمعنى أن إنكارها يفضي إلى التناقض الذاتي. غير أن حقائق العقل الخالص، مثل تلك المتصلة بالرياضيات، ليست ضرورية إلا لأنها موجودة في نظام مكتف ذاتياً دون تبعية إلزامية للعالم الخارجي. ليست صحيحة إلا بالتحديد المنطقي، إلا عبر إظهار ما هو مضمر بشروطها الخاصة التي لا تستطيع أن تدعي أي علاقة ضرورية بطبيعة الأشياء. ومن هنا، فإن الحقائق الوحيدة التي يتمكن العقل الخالص منها تكون حشواً ولغواً. فالعقل وحده لا يستطيع تأكيد أي حقيقة حول الطبيعة النهائية للأشياء.

يضاف، لا يقف الأمر عند افتقار العقل الخالص إلى رؤية مباشرة مخترقة للقضايا الميتافيزيقية، بل يتجاوزه إلى عجز العقل عن الحكم على طبيعة الأشياء عبر استنطاق التجربة. فأحدنا لا يستطيع معرفة ما فوق الإحساس من خلال تحليل الإحساس، لأن المبدأ الوحيد الذي يستطيع المرء أن يقيم عليه مثل هذا الحكم - مبدأ السببية - لا يرتكز، آخر المطاف، إلا على ملاحظة أحداث جزئية ملموسة في تعاقب زمني. ففي غياب عنصُرَيّ التوقيت والملموسية، تغدو السببية بلا معنى. ومن هنا فإن جميع الخطابات الميتافيزيقية، التي تحاول إطلاق بيانات معينة حول كل الواقع الممكن خارج نطاق التجربة الزمانية الملموسة، تكون باطلة من أساسها. لم تكن الميتافيزيقا، بالنسبة إلى هيوم، إلا صيغة راقية من صيغ الميثولوجيا، غير ذات علاقة بالعالم الواقعي.

غير أن نتيجة أخرى وأكثر إثارة للقلق، بالنسبة إلى العقل الحديث، من نتائج تحليل هيوم النقدي تمثلت بالتقويض الواضح للعلم التجريبي بالذات، لأن أساس الأخير المنطقي، الاستنتاج، بات الآن غير قابل للتسويغ. فانتقال العقل المنطقي من عدد كبير من الجزئيات إلى يقين كوني شامل أو كلي عاجز كلياً عن اكتساب المشروعية المطلقة: مهما كان عدد المرات التي يرصد فيها المرء تسلسل أحداث محددة، فإنه لا يستطيع أن يتيقن من أن ذلك التسلسل تسلسل سببي، وسيظل دائماً يكرر نفسه في أي عمليات رصد لاحقة. فمجرد ملاحظة أن الحدث (ب) يتبع دائماً الحدث (آ) ليست ضمانة لأن يظل يفعل ذلك على الدوام في المستقبل. وما أي تبنٍ لذلك «القانون»، أي إيمان بأن التسلسل يمثل علاقة سببية حقيقية، إلا نوعاً من القناعة النفسية المتجذرة، بعيداً عن أن يكون يقيناً منطقياً. أما الضرورة السببية الظاهرية فليست إلا ضرورة الاقتناع الذاتي، ضرورة الخيال البشري الخاضع لهيمنة ربطه المنتظم فيما بين الأفكار. ليس لها أي أساس موضوعي. بوسع المرء إدراك انتظام الأحداث، لا ضرورتها. فالأخيرة ليست إلا إحساس ذاتي مستمد من تجربة الانتظام الظاهري. وفي مثل هذا السياق، يكون العلم ممكناً، ولكنه علم الظواهر فقط، علم المظاهر المسجلة في العقل، ويقينه يقين ذاتي تحدده النفس البشرية لا الطبيعية.

من المفارقات أن هيوم كان قد انطلق عازماً على تطبيق جملة المبادئ «التجريبية» النيوتنية الصارمة للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان. إلا أنه ما لبث أن انتهى بمسألة اليقين الموضوعي للعلم التجريبي كله. إذا كانت معارف الإنسان كلها مستندة إلى التجربة، وبقي الاستنتاج، مع ذلك، غير قابل للتسويغ منطقياً، فإن الإنسان لن يستطيع امتلاك أي معرفة يقينية.

مع **هيوم** جرى إيصال التأكيد التجريبي ذي التاريخ التطوري الطويل للإدراكات الحسية، من **أرسطو** و**توما الإكويني** إلى **أوكم**، و**بيكون**، و**لوك**، إلى نهايته القصوى حيث لا شيء سوى وابل وفوضى تلك الزحمة من الإدراكات. وأي نظام مفروض على تلك الإدراكات لم يكن إلا عشوائياً، إنسانياً، ودون أي أساس موضوعي. ومن منطلق تمييز **أفلاطون** الأساسي بين «معرفة» (الواقع) من جهة و«رؤية» المظاهر [أو تكوين «رأي» حولها]، فإن المعرفة الإنسانية كلها يجب أن تُعد رأياً. وحيثما كان **أفلاطون** يرى الانطباعات الحسية نسخاً باهتة عن الأفكار، عَدَّ **هيوم** الأفكار نسخاً باهتة عن الانطباعات الحسية. وفي مسيرة التقدم التطورية الطويلة للعقل الغربي من مواقع المثالية القديمة إلى محطات التجريبية الحديثة، كانت قاعدة الحقيقة الواقعية قد تعرضت للقلب رأساً على عقب: باتت التجربة الحسية، لا الإدراك العقلي المثالي أو الفكري، معيار الحقيقة - وباتت تلك الحقيقة نفسها إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وحدها الإدراكات الحسية عُدت حقيقية بالنسبة إلى العقل، وبقي المرء عاجزاً عن معرفة ما هو كامن خلف تلك المدركات الحسية.

كان **لوك** قد بقي محافظاً على إيمان معين بقدرة عقل الإنسان على التقاط، وإن على نحو منقوص، الخطوط العامة للعالم الخارجي عن طريق عمليات الجمع والمزاوجة التي يقوم بها. أما بالنسبة إلى هيوم فإن الأمر لم يقف عند كون العقل البشري أقل من كامل، بل تجاوزه إلى بقاء هذا العقل عاجزاً كلياً عن ادعاء الوصول إلى نظام العالم، الذي لا يمكن الزعم بوجوده خارج العقل أو بعيداً عنه. وذلك النظام ليس كامناً في الطبيعة، بل هو نتاج نزعات العقل المولع بالربط. إذا كان العقل خالياً من أي شيء مستمد في النهاية من الأحاسيس، وإذا كانت جميع الأفكار الصحيحة المعقدة

مستندة إلى أفكار بسيطة مستمدة من الانطباعات الحسية، فإن من الضروري، إذاً، إعادة النظر نقدياً بالسبب نفسه، وبالمعرفة اليقينية عن العالم بالتالي، لأن السبب لم يُـدرك في أي من الأوقات. من المتعذر استخلاصه من أي انطباع مباشر بسيط. حتى تجربـة أي جوهـر موجود على الدوام ليست إلا قناعة مترتبة على تكرر عدد كبير من الانطباعات على نحوٍ منتظم، متمخضة عن وهم أو خيال كيان دائم.

متابعاً هذا التحليل النفسي للتجربة الإنسانية أكثر فأكثر، توصل هيوم إلى استنتاج يقول: إن العقل نفسه ليس إلا حزمة من الإدراكات الحسية المبعثرة، دون أي ادعاءات مقنعة لوحدة جوهرية، لوجود مستمر، أو لاتساق داخلي، بله لمعرفة موضوعية. فما من نظام واتساق، بما في ذلك ما يتسبب ببروز فكرة النفس البشرية، إلا وقد فُهم على أنه خيـال من اصطناع العقل. إن البشر بحاجة إلى مثل هذه الخيالات والأوهام ليعيشوا، ولكـن الفيلسـوف بقي عاجزاً عـن إثبات صحتها. مع بيركلي، لم يكـن ثمة أي أساس مـادي ضـروري للتجربة، على الرغـم من محافظة العقل على قـدرٍ معين من القدرة الروحيـة المستقلة المستمدة من عقل الرب، والعـالم الذي يعيشه العقل يستمد نظامه مـن المنبع نفسه. أما مع نزعة الشك الأكثر علمانية لدى هيوم فمن غير الممكن القول بضـرورة أي شـيء - بما في ذلك الرب، والنظام، والسببيـة، والموجودات الجوهرية، والهوية الشخصيـة، والمعرفة الحقيقية. جميع الأمور والأشياء طارئة وعابرة؛ إن هي إلا مصادفات. لا يعرف الإنسان إلا الظواهر، والانطباعات العشوائية الغارقة في بحر مـن الفوضـى؛ أما النظام الذي يراه فيمـا بين تلك الانطباعـات والظواهر فمتخيَّل، لأسباب ذات علاقة بالعـادة النفسية والحاجة الغريزية، ومُسقَط بعد ذلك. تلك هي الطريقـة التي اعتمدها هيوم لإنطاق خطاب الفلسفة الأنموذجي الأصلي القائم على الشـك، وهو خطاب ما لبث بدوره أن حفز إيمانويل كانط على تطوير وصياغة الموقف الفلسفي المركزي للعصر الحديث.

كانـط

بـدا التحدي الفكري الذي انتصب في وجه إيمانويـل كانط في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مستحيلاً: تحدياً قضى بالتوفيق بين ادعاءات العلم بامتلاك معرفة

مؤكـدة وصحيحـة للعالم وزعم الفلسفة بـأن التجربة عاجزة كليـاً عن التمخض عن مثـل هـذه المعرفة، من جهة؛ كما قضى، من جهة ثانية، بالتوفيق بين ادعاء الدين بأن الإنسان حر أخلاقياً ومعنوياً وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة ومحددة كلياً بقوانين ضروريـة، حتمية. وفي زحمة جملـة هذه الادعاءات والمزاعـم المتداخلة والمتصارعة، مـا لبثت أزمة فكرية بالغة العمـق أن نشأت وبرزت على السطح. والحل الذي اقترحه **كانط** لتلك الأزمة لم يكن أقل تعقيداً، وعبقرية، ووزناً بما انطوى عليه من أهمية.

كان **كانـط** شديـد القرب من العلـم النيوتني وانتصاراته إلى درجـة جعلته واثقاً مـن قدرة الإنسـان على امتلاك المعرفـة اليقينية. غير أنه ظل مـع ذلك يشعر بمدى قـوة تحليل **هيـوم** القاسـي والصارم للعقـل البشـري. كان هو أيضاً قـد بات معدوم الثقـة بالمعطيات المطلقة حـول طبيعة العالم، التي لم تكن تدعـي أهلية إعلانها سوى الميتافيزيقـا التأمليـة العقلانيـة الخالصة، والتـي كانت قد وقعـت بشأنها في صراع لانهائـي وغير قابل للحـل على ما بدا. وحسب كلام **كانط**، فـإن الاطلاع على كتابات ليبنتـز كان قد أيقظه من «غفلته الدوغمائية»، تلك الغفلة المتبقية من تدريبه الطويل في مدرسـة وولف العقلانية الألمانية المهيمنـة، مدرسة مُمَنْهِج ليبنتز الأكاديمي. بات الآن يقـر بـأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما هو ظاهراتـي، وبأن أي استنتاجات ميتافيزيقيـة ذات علاقـة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربتـه غير ذات أساس. وقد بـين **كانـط** أن من شأن مثل هذه الأطروحات الصـادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوري بوصفها مدعومة بخطاب منطقي. فكلما حاول العقل تأكيد وجود أشياء معينة خلف التجربة الحسية – من الرب، وخلود الروح، أو لانهائية الكون – كان يجد نفسه، بالضـرورة، أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا سجلاً حافـلاً بالادعـاءات والتشوشـات، خالياً كلياً مـن أي تقدم تراكمي. لا بـد للعقل من توافـر الأدلة التجريبية كـي يصبح قادراً على المعرفة، غير أنه من المتعذر على الرب، الخلود، وغيرهما مـن القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المشابهة أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذاً، بعيدة عن متناول العقل البشري.

إلا أن تفكيـك **هيـوم** للسببيـة بـدا هو الآخر قاطعـاً الطريق على ادعـاءات العلم الطبيعـي بامتـلاك حقائـق عامة ضروريـة عن العـالم، لاستناد العلـم النيوتني إلى

الحقيقة المفترضة للمبدأ السببي الذي بات الآن ملتبساً. إذا كانت معارف الإنسان كلها مأخوذة بالضرورة من رصد حوادث جزئية، فإن من المستحيل تعميم هذه الأخيرة على نحوٍ مشروع بوصفها قوانين يقينية، لأن ما يتم إدراكه حسياً هو حشد من الأحداث المنفصلة، دون الوصول، على الإطلاق، إلى ما بينها من ترابط سببي. غير أن **كانط** بقي، مع ذلك، مقتنعاً، دون أدنى شك، بأن نيوتن كان، بالإفادة من سلسلة من التجارب، قد نجح في الإمساك بالمعرفة الحقيقية القائمة على اليقين والشمول المطلقين. مَنْ منهما كان على صواب، **هيوم** أم **نيوتن**؟ إذ تمكن **نيوتن** من تحصيل معرفة يقينية، ولكن **هيوم** ما لبث أن أثبت استحالة مثل هذه المعرفة، فكيف يكون **نيوتن** قد نجح؟ كيف تكون المعرفة اليقينية ممكنة في كون ظاهراتي؟ إنه عبء نقد العقل المحض لكانط، ومن شأن حله للمسألة أن يلبي مطالب **هيوم** **ونيوتن** كليهما، مستلزمات نزعة الشك والعلم على حدٍّ سواء – وصولاً، بالتالي، إلى حل ثنائية نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة الأساسية المشدودة بين النزعتين التجريبية والعقلانية.

طالما دأبت آيات وضوح وحتمية الحقائق الرياضية الصارمة على طمأنة العقلانيين – وعلى رأسهم **ديكارت، سبينوزا، ولايبنتز** – إلى أن لعقل الإنسان، في عالم الشك الحديث، أقله، أساساً صلباً واحداً للحصول على المعرفة اليقينية. ولطالما كان كانط نفسه مقتنعاً بأن العلم الطبيعي يقترب من حيث الدقة من مستوى المثل الأعلى للرياضيات. وبالفعل فإن كانط نفسه كان، بالانطلاق من هذه القناعة، قد أسهم مساهمة ذات شأن في كوزمولوجيا **نيوتن**، مبيناً أن الشمس والكواكب تعزز وتتولى، بموجب سلسلة من القوى الفيزيائية القابلة للقياس والحتمية الصارمة، جملة الحركات التي حددها كوبرنيك وكبلر. من المؤكد أن كانط لم يلبث، في سعيه إلى مد نمط المحاكمة الرياضية إلى الميتافيزيقا، أن بات مقتنعاً بعجز العقل المحض في مثل هذه الأمور. غير أن الحقيقة الرياضية بدت واضحة النجاح في إطار حدود التجربة الحسية، كما في العلم الطبيعي.

غير أن العلم الطبيعي بقي، لتركزه على العالم الخارجي عبر الحواس، مكشوفاً أمام نقد **هيوم** القائل بأن من شأن المعرفة أن تكون، عندئذ، عرضية أو طارئة، ومن

شأن ضرورتها الظاهرية أن تكون نفسية فقط. وحسب محاكمة هيوم، التي تعين على **كانط** أن يسلم بها، فإن من غير الممكن أن تكون القوانين اليقينية للهندسة الإقليدية مستمدة من الملاحظة التجريبية. ومع ذلك فإن العلم النيوتني قائم بوضوح على أساس الهندسة الإقليدية. إذا قيل: إن قوانين الرياضيات والمنطق خارجة من صلب العقل الإنساني، فكيف يمكن الزعم بأنها تخص العالم يقيناً؟ ثمة عقلانيون مثل ديكارت مالوا ببساطة إلى افتراض نوع من التطابق بين العقل والعالم، غير أن **هيوم** سارع إلى إخضاع ذلك الافتراض لنقد مدمر. ومهما يكن فإن تطابق العقل - العالم جرى افتراضه المسبق بوضوح، بل وتسويغه على ما يبدو، في الإنجاز النيوتني، الأمر الذي كان **كانط** متأكداً منه.

كان من شأن حل **كانط** غير الاعتيادي الخارق أن يطرح أن التطابق بين العقل والعالم مبرر فعلاً في العلم الطبيعي، ولكن ليس بالمعنى الساذج المعتمد من قبل، بل بالمعنى النقدي الذي يشي بأن «العالم» الذي يفسره العلم هو عالم منظم سلفاً من قبل أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبياً. إنه، بالأحرى، يبادر، بفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها، ومن ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة إلا بمقدار ما يكون ذلك والواقع منسجماً مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصة. ما من معرفة إنسانية للعالم إلا وتكون آتية عبر مقولات العقل البشري. كما أن حتمية المعرفة العلمية ويقينيته مستمدتان من العقل، ومتجذرتان في إدراك العقل وفهمه للعالم. ليستا مستمدتين من طبيعة مستقلة عن العقل، الذي تستحيل معرفته بحد ذاته في أي وقت. ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية، لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل.

كيف توصل **كانط** إلى هذا الاستنتاج التاريخي الحاسم؟ انطلق من ملاحظة أنه إذا كان كل المضمون الذي يمكن استخلاصه من التجربة قابلاً للتحصيل من المحاكمات الرياضية، فإن فكرتي المكان والزمان تبقيان. ومن هنا استنتج أن أي حدث معاش بالحواس موضوع آلياً في إطار من العلاقات المكانية والزمانية. فالمكان والزمان «شكلان قبْليان من أشكال حساسية الإنسان»: إنهما يشرطان ما يتم إدراكه عبر الحواس. باستطاعة الرياضيات وصف العالم التجريبي بدقة، لأن المبادئ الرياضية تنطوي بالضرورة على نسق المكان والزمان، وهذان الأخيران يشكلان أساس التجربة الحسية: إنهما يشرطان ويهيكلان أي رصد تجريبي. المكان والزمان ليسا، إذًا، مستخرجين من التجربة، بل هما مفترضان سلفاً في التجربة. لا يُرصدان أبداً على أنهما كذلك، بل هما يؤسسان ذلك السياق الذي يتم في إطاره رصد جميع الأحداث. تتعذر معرفة وجودهما في الطبيعة بمعزل عن العقل، غير أنه من المتعذر أيضاً معرفة العالم بالعقل بمعزل عنهما.

لا يمكن القول، إذًا: إن المكان والزمان سمتان للعالم نفسه، لأنهما موضوعا مسهماً في فعل الرصد البشري. فهما متجذران معرفياً في طبيعة العقل، لا وجودياً في طبيعة الأشياء. ولأن القضايا الرياضية مستندة إلى بدهيات مباشرة لعلاقات مكانية، فإنها مهيكلة قَبْلياً في العقل وليست مستمدة من التجربة - ولكنها مع ذلك صالحة للتجربة التي ستمتثل، بالضرورة، لشكل المكان القبلي. من المؤكد أن العقل المحض يصبح حتماً أسيراً للتناقض إذا ما حاول تطبيق هذه الأفكار على العالم ككل - ليتحقق مما هو حقيقي بعد كل التجارب الممكنة - كما في محاولة إثبات ما إذا كان الكون محدوداً أم بلا حدود على صعيدي الزمان والمكان. أما فيما يخص العالم الظاهراتي الذي يتعايش الإنسان معه، فإن الزمان والمكان ليسا مجرد مفهومين قابلين للتطبيق؛ إنهما مكوِّنان أساسيان من مكوِّنات مجمل التجربة الإنسانية مع ذلك العالم، إطاران مرجعيان إلزاميان بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية.

يضاف، إن المزيد من التحليل يكشف عن أن طابع العقل وتركيبه يُخضعان الأحداث التي يدركها في الزمان والمكان لمبادئ قبلية أخرى - تحديداً، لمقولات الفهم،

مثل قانون السببية. وهذه المقولات تقوم، بدورها، بإضفاء ضرورتها على المعرفة العلمية. لا مجال للتحقق مما إذا كانت جميع الأحداث مترابطة سببياً في العالم الذي هو خارج العقل، غير أن من الممكن القول بثقة ويقين، لأن العالم الذي يتعايش معه الإنسان محدد حتماً باستعدادات عقله، إن الأحداث في عالم المظاهر مترابطة سببياً، ما يمكّن العلم من السير قدماً. إن العقل لا يستخلص الأسباب والنتائج من عمليات الرصد والملاحظة، غير أنه يكون من البداية عاكفاً على ممارسة ملاحظاته في سياق تكون فيه الأسباب والنتائج حقائق مفترضة مسبقاً: فالسببية في المعرفة الإنسانية ليست مستمدة من التجربة، بل مجلوبة إلى التجربة.

ما يصح على الأسباب والنتائج يصح أيضاً على مقولات الفهم الأخرى مثل الجوهر، والكمية، والعلاقة. وفي غياب مثل هذه الأطر المرجعية الأساسية، مثل هذه المبادئ التفسيرية القَبْلية، من شأن العقل البشري أن يبقى عاجزاً عن إدراك عالمه. كان من شأن التجربة الإنسانية أن تكون فوضى مستحيلة، تنوعاً عديم الشكل كلياً ومشتتاً، لولا قيام شعور الإنسان وفهمه، من منطلق طبيعتهما بالذات، بتحويل تلك الفوضى ذات الوجوه المتعددة، إلى إدراك حسي موحد، بوضعها في إطار زماني ومكاني، وبإخضاعها لجملة المبادئ الناظمة المتمثلة بمقولات السببية، الجوهر، وغيرهما. ليست التجربة إلا تركيبة من صنع العقل مفروضة على الإحساس.

إن الأشكال والمقولات القبلية تفيد بوصفها شروطاً مطلقة للتجربة. ليست مقروءة خارج التجربة، بل في قلبها. إنها قبلية، ولكنها قابلة للتطبيق تجريبياً فقط لا ميتافيزيقياً. فالعالم الوحيد الذي يعرفه الإنسان هو عالم الظواهر، عالم «المظاهر والاستعراضات»، وذلك العالم ليس موجوداً إلا بمقدار ما يسهم الإنسان في إنشائه وهيكلته. لا نستطيع معرفة الأشياء إلا نسبة إلى أنفسنا. المعروفة محصورة بالتأثيرات الحسية للأشياء فينا، وهذه الظواهر أو المظاهر تبدو وكأنها مهضومة سلفاً. وخلافاً للافتراض المألوف، لا يبادر العقل البتة إلى اختبار ما هو «هناك في الخارج» بمعزل عن العقل، متمثلاً بنوع واضح، غير مشوش من عكس «الواقع» الموضوعي. لعل «الواقع» بالنسبة إلى الإنسان هو واقع من صنعه هو، والعالم بذاته يجب أن يبقى شيئاً يستطيع المرء أن يفكر فيه فقط، دون أن يعرفه مطلقاً.

أمـا النظـام الذي يـراه الإنسان في عالمه فليس، إذًا، إلا نظامـاً كامناً لا في ذلك العالم بل في عقله: لعل العقل يجبر العالم على الامتثال لتنظيمه. ما من تجربة حسية إلا وتمـت إسالتها عبر مصفاة البنى القبلية الإنسانية. والإنسان يستطيع بلوغ معرفة العالم يقيناً، لا لأنه يمتلك قوة اختراق العالم بحد ذاته واستيعابه، بل لأن العالم الذي يدركـه ويفهمه هو عالم مشبع سلفاً بمبادئ تنظيمـه الذهني الخاص. وهذا التنظيم هـو المطلق، لا ذلك العائد إلى العالم نفسه، الذي يبقى، في النهاية، بعيداً عن متناول المعرفة البشرية. غير أن كانط أصر، من منطلق كون تنظيم الإنسان الذهني مطلقاً، على القول بأن الإنسان قادر على أن يعرف، بيقين أصيل وصادق - أي أن يعرف العالم الوحيد الذي يستطيع اختباره، عالم الظواهر.

لا يتلقى الإنسان معارفه كلها، إذًا، من التجارب، غير أن معارفه هذه تقوم، بمعنى مـن المعاني، باقتحام تجاربـه في أثناء عملية المعرفة. وعلى الرغم من أن كانط انتقد **لايبنتز** والعقلانيين على إيمانهم بقدرة العقل وحده دون أي تجربة حسية على حساب الكـون، (لأن المعرفة، برأي كانـط، تتطلب الوقوف على الجزئيات)، فإنه انتقد أيضاً **لوك** والتجريبيين على إيمانهم بقدرة الانطباعات الحسية وحدها، في غياب مفاهيم الفهـم القبليـة، على الإفضـاء، بالمطلـق، إلى المعرفة، (لأن الجزئيـات تبقى عديمة المعنى في غياب المفاهيم العامة التي تتم ترجمتها من خلالها). كان **لوك** على صواب في إنـكار وجود أي أفكار كامنة بمعنـى تمثيلات ذهنية للواقع المادي، ولكنه على خطأ في إنـكار المعرفة الشكلية الكامنة. فكما أن الفكـر دون إحساس فارغ، فإن الإحساس دون فكر أعمى. فقط بالتضافـر يستطيع الفهم والإحساس أن يوفرا معرفة صحيحة موضوعياً عن الأشياء.

بنظـر كانط، كان تقسيم الأطروحـات إلى تلك المستندة إلى الذكاء المحض (التي هـي ضرورية ولكنها حشـو أو لغو) من جهة، وتلك المستنـدة إلى الإحساس الخالص (التي هي فعلية ولكنها غير ضرورية) من جهة ثانية، يتطلب مقولة ثالثة وأكثر أهمية، مقولـة منطوية علـى الفعل المتضافر بحميمية للملكتين كلتيهمـا. ففي غياب مثل هذا التضافـر من شـأن أي معرفة يقينية أن تبقى مستحيلـة. لا يستطيع أحدنا معرفة أي

شيء عن العالم بمجرد التفكير؛ لا يستطيع ذلك بمجرد الإحساس، أو حتى بالإحساس ومن ثم التفكير بالأحاسيس. لا بد للمنوالين من أن يكونا متداخلين ومتزامنين.

كان تحليل **هيوم** قد أثبت عجز العقل البشري المطلق عن امتلاك المعرفة اليقينية عن العالم، لأن النظام الظاهري لجميع التجارب السابقة لم يستطع ضمان النظام لأي تجارب مستقبلية. ليس السبب قابلاً للفهم - المباشر في العالم، والعقل لا يستطيع التوغل إلى ما بعد حجاب التجارب الظاهراتية لحشد الجزئيات المبعثرة. ومن ثم فقد بات واضحاً **لكانط** أننا إذا أخذنا كل معارفنا عن الأشياء من الإحساس وحده، فلن يكون ثمة أي يقين. إلا أن كانط ما لبث بعد ذلك أن تجاوز هيوم، إذ أقر بمدى تقدم تاريخ العلم بالاستناد فقط إلى جملة نزعات واستعدادات نظرية غير مستمدة من التجربة، وإن محبوكة سلفاً في نسيج الملاحظة العلمية. كان يعلم أن نظريات **نيوتن وغاليليو** لم تكن قابلة لأن تُستخلص من الملاحظات وحدها، لأن الملاحظات العرضية الخالصة غير المنظمة سلفاً وفق التصميم والافتراض الإنسانيين لا تستطيع البتة أن تفضي إلى أي قانون عام. يستطيع الإنسان أن يستخلص من الطبيعة قوانين كلية شاملة لا عبر الانتظار السلبي للأجوبة من الطبيعة مثل التلاميذ، بل فقط من خلال اتخاذ موقف القاضي المعين والمبادرة إلى طرح الأسئلة الحصيفة والذكية التي ستكون كاشفة على نحوٍ مدروس ودقيق على هذه الطبيعة. من ناحية لا بد للعالم من التجارب للتحقق من أن فرضياته صحيحة، وقوانين طبيعية سليمة بالتالي؛ فقط بالاختبارات يستطيع أن يتأكد من عدم وجود استثناءات، ومن أن مفاهيمه مفاهيم صحيحة للفهم وليست خيالية فقط. ومن الناحية الأخرى، لا بد للعالم أيضاً من توافر فرضيات قبلية حتى لمقاربة العالَم، لرصده واختباره على نحوٍ مثمر. ووضع العلم، بدوره، يعكس طبيعة التجربة الإنسانية كلها. فالعقل البشري لا يستطيع أن يعرف يقيناً إلا ما أخضعه، بمعنى من المعاني، للاختبار.

معرفة الإنسان ليست، إذًا، مطابقة للأشياء، بل الأشياء مطابقة لمعرفة الإنسان. فالمعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأن العقل البشري يضفي على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص. وهكذا فإن كانط قد أعلن ما باتت تُعرف باسم «ثورة كانط

الكوبرنيكيـة»: كان كوبرنيك قد أدرك حركة السماوات بالانطلاق من الحركة الفعلية للراصـد، وقد نجح كانط بالمثل في تفسـير نظام العالم المدرك بالانطلاق من النظام الفعلي للراصد[58].

بالتصدي للجدل (الديالكتيك) البادي غير القابل للحل بين نزعة الشك الهيومية (نسبـة إلى **هيـوم**) والعلـم النيوتنـي، نجح **كانـط** في تسليط الضوء علـى حقيقة أن عمليـات الرصـد البشرية للعالم لم يسبق لهـا، بالمطلق، أن كانـت محايدة، أن كانت بريئـة من أحكام نظريـة مفروضة قبليـاً. فالمثل الأعلى البيكـوني لتجريبية متحررة مـن «التوقعـات» إن هـو إلا ضـرب من ضـروب الاستحالـة. لا جدوى منـه في العلم، كمـا ليس ممكنـاً تجريبياً، لعدم وجـود أي رصد تجريبي وأي اختبـار إنساني، نقي، محضـ، محايد، دون أي افتراضات لاشعوريـة أو ترتيبات قبلية. ومن منطلق المعرفة العلميـة، مـن غير الممكن القـول إن العالم موجـود ناجزاً وحده بأشـكال وصيغ قابلة للفهم، يستطيع الإنسان تجريبياً أن يكشفها شرط قيامه بتحرير عقله من التصورات المسبقـة وشحـذ حواسـه بالتجربة. لعـل الأصح هو أن العـالم الذي يدركـه الإنسان ويحاكمـه متشكل بفعل إدراكه ومحاكاته بالذات. فالعقل ليس سلبياً؛ إنه مبدع، دائب علـى البناء والهيكلة. من غير الممكن مجرد التعرف على الجزئيات المادية والمسارعة بعـد ذلك إلى إقامة الروابط فيما بينها عبر جسـور المقولات النظرية. لعل الصحيح هو أن الجزئيات بحاجة إلى تصنيف قبلي ما؛ كي تصبح قابلة للتعرف بالمطلق. لجعل المعرفـة ممكنة، أقدم العقل، بالضـرورة، على فرض طبيعة معرفته هو على معطيات التجربـة، فلم تكـن معرفة الإنسان وصفاً للواقع الخارجي بوصفـه واقعاً خارجياً، بل نتاجاً، إلى درجة حاسمة، لأداة الذات المعرفية. فقوانين العمليات الطبيعية إن هي إلا نتاج تنظيم الراصد الداخلي متفاعلاً مع أحداث خارجية غير قابلة، بحد ذاتها، لأن تُعـرف، بالمطلق. لا التجريبية المحضة (دون بُنى قبلية) ولا العقلانية الخالصة (دون أدلة حسية) مؤهلة، إذًا، لتشكيل إستراتيجية معرفية قابلة للحياة.

تعرضـت مهمـة الفيلسوف، إذًا، لعمليـة إعادة تحديد جذريـة. لم يعد قادراً على استهداف تحديد تصور ميتافيزيقي للعالم بالمعنى التقليدي، بل بات ملزماً بالمبادرة،

بدلاً من ذلك، إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده. فالعقل، بالرغم من عجزه عن الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة، قادر على تحديد جملة العوامل المعرفية الجوهريـة بالنسبة إلى التجربة البشريـة، وعلى إغناء التجربة كلهـا بنظامه. باتت مهمة الفلسفة الحقيقية متمثلة، إذًا، بمعاينة البنية الشكلية للعقل، لأنه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الجذر والأساس الحقيقيين لمعرفة العالم اليقينية.

لم تكـن النتائج المعرفيـة لثورة كانط الكوبرنيكية بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف، ولكن دون ربطه بأي واقع موضوعي، بالموضوع ذاته. بدا وكأن العـارف والمعروف قد توحدا في نوع مـن السجن الأنانوي. فالإنسان يعرف، كما سبـق **للأكويني وأرسطو** أن قالا بالفعل، لأنه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ القبلية؛ إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخلية أي علاقة بالعالم الحقيقـي، أو بأي حقيقـة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشـري. ليس ثمة أي تسويغ إلهـي لجملة مقولات العقل المعرفية، مثل مقولة نور العقـل الفاعل (**لومن إنتلكتوس آجنتس** Lumen intellectus agentis) عنـد تومـا الإكوينـي. لا يستطيع الإنسان أن يقـرر مـا إذا كانت لمعرفته أي علاقة محددة بحقيقة كلية مـا، أم هي حقيقة إنسانية مجـردة. فقط الضـرورة الذاتية لمثل هذه المعرفـة هي المؤكدة. وبالنسبـة إلى العقل الحديث، تبقى الحصيلة الحتمية لأي عقلانية نقدية وأي تجريبية نقدية متمثلة بنوعٍ مـن الذاتيـة الكانطية المحصورة بعالم الظواهر: لا يتمتـع الإنسان بأي رؤية ضرورية مخترقة للمتعالي، أو مخترقة للعالم بوصفه عالماً. فالإنسان لا يستطيع معرفة الأشياء إلا كمـا تـتراءى له، لا كمـا هي بذاتها. استعاديـاً بقيت النتائج طويلـة الأمد لكل من الثورتـين الكوبرنيكية والكانطية غامضة وضبابية أساساً، محرِّرة ومختزِلة في الوقت نفسـه. الثورتان، كلتاهما، أيقظتا الإنسـان وشدَّتا انتباهه نحو واقع جديد أكثر تحلياً بـروح المغامرة، غير أنهما، كلتيهما، دأبتا، في الوقت نفسه على إزاحة الإنسان جذرياً - الأولى مـن مركز الكـون، والثانية من المعرفـة الحقيقية لذلك الكـون. وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي بات متضافراً مع الاغتراب المعرفي.

بمعنى من المعاني، يمكن أن يقال: إن **كانط** قام بقلب الثورة الكوبرنيكية، إذ أعاد الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظام العالم. إلا أن ادعاء الإنسان مركزية كونه المعرفي لم يكن سوى الوجه الآخر لإقراره بحقيقة أنه لم يعد قادراً على الاضطلاع بمهمة إقامة أي احتكاك مباشر بين عقل الإنسان ونظام الكون الأصلي والجوهري. صحيح أن كانط نجح في «أنسنة» العلم، ولكنه، إذ حقق هذا، أبعد العلم عن أي أساس يقيني مستقل عن عقل الإنسان، مثل ذلك الذي سبق للعلم الديكارتي والبيكوني -برنامجي العلم الحديث الأصليين- أن كان متمتعاً به، أو مفترضاً إياه. وعلى الرغم من إسناد المعرفة إلى مطلق جديد -عقل الإنسان- وعلى الرغم، من إضفاء صفات النبل على مكانة كون العقل المركز المعرفي الجديد، من إحدى وجهات النظر، فقد بات واضحاً أن معرفة الإنسان مركبة ذاتياً ومفككة أساساً بالتالي - نسبة إلى جملة اليقينيات الفكرية العائدة لأحقاب أخرى، ونسبة إلى العالم نفسه. صحيح أن الإنسان صار من جديد في مركز الكون، ولكن هذا الأخير لم يكن إلا كونه **هو**، لا الكون **المعروف**.

ومع ذلك فإن **كانط** رأى هذا إقراراً ضرورياً بحدود العقل البشري، إقراراً كان من شأنه، ويا للمفارقة! أن يميط اللثام عن حقيقة أكبر أمام الإنسان. كان للثورة وجهان، وجه مرتكز على العلم، وآخر على الدين: كان يحلم بإنقاذ كلٍّ من المعرفة اليقينية والحرية الأخلاقية، كل من إيمانه بنيوتن وإيمانه بالرب. فمن جهة، حاول كانط، عبر تسليط الضوء على ضرورة جملة أشكال ومقولات العقل القبلية لإثبات صحة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى، من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا الظواهر، دون الأشياء ذاتها، إلى الإفساح في المجال لسلسلة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقية.

برأي **كانط**، لم تكن محاولة الفلاسفة وفقهاء اللاهوت الرامية إلى عَقْلَنَة الدين، إلى توفير أساس عقلي محض لجملة العقائد الإيمانية، قد نجحت إلا في إنتاج كرنفال فضائحي من الصراعات: الفتاوى، والمواعظ، وموجات الشك. وإصرار كانط على حصر سلطة العقل بالعالم الظاهري، جاء محرِّراً للدين من تطفل العقل المتعثر والسمج. يضاف إلى ذلك أن العلم لن يعاود الدخول في أي صراع مع الدين بعد مثل

هــذا التقييــد والحصر. وبما أن الحتمية السببية لصورة عــالم العلم الميكانيكية من شأنهــا أن تنكر حريــة إرادة النفس أو الروح، بالرغم مــن أن مثل هذه الحرية يجب افتراضهــا سلفاً في أي نشاط أخلاقي أصيل، فــإن كانط رأى أن تقييده لصلاحيات العلم بما هو ظاهري، إقراره بجهل الإنسان فيما يخص الأشياء بذاتها، قد أفسح في المجــال أمام إمكانية الإيمان. بوسع العلم ادعــاء معرفة معينة للمظاهر، غير أنه لم يعد قادراً على التباهي المتغطرس بمعرفة الحقيقة كلها، وهذا بالتحديد أتاح لكانط فرصــة التوفيق بــين الحتمية العلمية من جهة والإيمــان الديني مع الأخلاق من جهة ثانيــة. فالعلم وحــده عاجز عن الإقدام، علــى نحوٍ مشروع، على إلغــاء إمكانية كون حقائق الدين صحيحة أيضاً.

كان **كانــط** يــرى، إذًا، أن على المرء، بالرغم من عجزه عن معرفة وجود الرب، أن يصــدق أنه موجود كي يتصرف تصرفاً أخلاقياً. لــذا فإن الإيمان بالرب مبرر، على الصعيدين الأخلاقي والعملي، وإن لم يكن قابلاً للإثبات بالدليل. إنها مسألة اعتقاد أكــثر منها قضية معرفة. فالأفكار عن الــرب، وعن خلود الروح، وعن حرية الإرادة لا تمكن معرفــة مدى صحتها بالطريقة نفسها المعتمدة لمعرفــة قوانين الطبيعة من قبل نيوتــن. إلا أن المــرء يستطيع، مــع ذلك، أن يؤدي واجبه إذا لم يكــن هناك أي رب، أو أي إرادة حرة، أو إذا تلاشت روحه مع الموت. هذه الأفكار يجب التسليم بها على أنها صحيحة للأسباب آنفة الذكر. إنها ضرورية للمراهنة على نوع من الوجود الأخلاقي. ومــع القفزات المتقدمة التي حققتها المعرفة العلمية والفلسفية، لم يعد العقل الحديث قــادراً علــى إقامة صَــرْح الدين على أي أســاس كوزمولوجــي أو ميتافيزيقي، بل لعله يستطيع، بدلاً من ذلك، أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات - وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن **كانط**، مستلهماً روح روسو ولوثر قبله، مــن تحديد اتجــاه الفكر الديني الحديث. تحرر الإنسان ممــا هو خارجي وموضوعي لابتــكار رده الدينــي على الحيــاة. إن التجربــة الشخصية الداخليــة، لا الاستعراض الخارجي أو الإيمان الدوغمائي، هي الأساس الصحيح والحقيقي للمعنى الديني.

حسب تعبير **كانط**، يستطيع الإنسان أن يرى نفسه من وجهتي نظر مختلفتين، بل حتى متناقضتــين - علمياً، بوصفه «ظاهرة»، موضوعاً خاضعاً لقوانين الطبيعة؛ وأخلاقياً،

بوصفه شيئاً بحد ذاته، «نومناً» (حقيقة مطلقة) يمكن التفكير بها (لا معرفتها) على أنهـا حرة، خالدة، وخاضعة للرب. هنا بالـذات وجدت التأثيرات الهيومية والنيوتنية في تطـور كانط الفلسفي نفسها أمام تحدي المُثُل الأخلاقية الإنسانية الكونية الشاملة لدى روسو، الذي كان قد دأب على تأكيد أولوية الشعور على العقل في التجربة الدينية، والـذي كانـت مؤلفاته قد مارسـت تأثيراً ذا شأن على كانط، معـزِّزة الجذور الأعمق لإحساس كانط بالواجب الأخلاقي الممتدة إلى طفولته الإيمانية والتقووية الصارمة. إن تجربة الواجب الداخلية الدافعة إلى الفضيلة الأخلاقية القائمة على نكران الذات أتاحـت لكانط فرصة التعالي على عيـوب ونواقص صورة العقل الحديث للعالم، وهي أعبـاء ثقيلة في غياب مثل هذه التجربة، هذا العقل الذي كان قد اختزل العالم القابل لأن يُعـرف إلى عالم قائم على المظهر والضـرورة الميكانيكية. استطاع **كانط**، إذًا، أن ينقـذ الدين من الحتمية العلمية، تماماً كمـا سبق له أن كان قد أنقذ العلم من قبضة نزعة الشك المتطرفة.

غـير أنه لم ينجح في إنقاذ هذيـن: الدين والعلم إلا مقابل ثمن تفكيكهما، وحصر المعرفة البشرية بالظواهـر واليقينيات الذاتية. من الواضح أن كانط كان، في العمق، مؤمنـاً بأن القوانين المحركة للكواكب والنجوم هي، آخر المطاف، على علاقة تناغمية أساسيـة ما مع جملة الضـرورات الأخلاقية المتفاعلة في داخلـه: «ثمة شيئان يملأان القلـب بقدرٍ مطـرد من التجـدد ودائم التزايـد من الرهبـة والإعجـاب: السماوات المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي.» غير أن كانط كان يعرف أيضاً أنـه عاجز عن إثبات تلك العلاقة، وفي حصره لمعرفـة الإنسان بالظواهر ظل الصدع الديكارتي بين العقل البشري والكون المادي مستمراً بصيغة جديدة معمقة.

في المسـار اللاحق للفكر الغربي، قضـى قَدَر **كانـط** بأن تميل كفة نقده المعرفي إلى الرجحـان مقابل كفة تأكيداته الإيجابية، فيما يخصـ كلاً من الدين والعلم على حدٍّ سواء. فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيهاً بنوع من الفراغ، لأن الإيمـان الديني كان الآن قد فقـد جميع أشكال الدعم الخارجي، سواء من العالم التجريبـي أم من العقل المحضـ، وأخذ يبدو متزايد الافتقـار إلى المعقولية والملاءمة

الداخليتين بالنسبة إلى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية. ومن الناحية الثانية، بات يقين المعرفة العلمية، وهو محروم أساساً من أي ضرورة خارجية مستقلة عن العقل بعد هيوم وكانط، مفتقراً أيضاً إلى الدعم من جانب أي ضرورة معرفية داخلية بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مسرحي مثير في جملة المقولات النيوتنية والإقليدية التي كان كانط قد افترض أنها مطلقة.

كان نقد **كانط** الثاقب والفاعل قد نجح عملياً في سحب البساط من تحت ادعاءات العقل البشري بامتلاك معارف مؤكدة عن أشياء بذاتها، مستأصلاً من حيث المبدأ أي معرفة إنسانية لأساس العالم. وثمة تطورات لاحقة في العقل الغربي - النسبيات المعمقة المستحدثة ليس فقط من قبل **آينشتاين، بوهر، وهايزنبرغ**، بل ومن جانب **دارون، ماركس، وفرويد**؛ من جانب **نيتشه، دِلْثي، فيبر، هايدغر، وفيتغنشتاين**؛ من جانب **ساسور، لفي شتراوس، وفوكو**؛ من جانب **غودل، بوبر، كوين، كون**، مع جيش كامل غيرهم، أيضاً - تمخضت عن تعظيم ذلك التأثير ومضاعفته، وصولاً إلى الإجهاز الكامل على الأساس اللازم لليقين الذاتي الذي بقي كانط شاعراً به. التجربة الإنسانية، بقضها وقضيضها، مركّبة ومهيكلة، بالفعل، بفعل مبادئ لاواعية إلى حدٍّ كبير، ولكن تلك المبادئ لم تكن مطلقة أو خالدة. لعلها كانت شديدة التباين في أحقاب مختلفة، ثقافات متغايرة، طبقات مختلفة، لغات متباينة، أشخاص مختلفين، سياقات وجودية متباينة. وغداة ثورة **كانط** الكوبرنيكية، تعين على العلم، والدين، والفلسفة، جميعاً أن تهتدي إلى أسسها الخاصة للإثبات، لأن أياً منها لم يكن بوسعه ادعاء قدرة الوصول القبلية إلى معرفة طبيعة الكون الأصلية.

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

تكشَّف مسارُ الفلسفة الحديثة تحت تأثير تمييزات كانط التاريخية. في البداية، تابع خلفاء كانط في ألمانيا في اتجاه غير متوقع بمثاليته. ففي الأجواء الرومنطيقية للثقافة الأوروبية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، بادر **فيخته، شلنغ، وهيغل** إلى طرح فكرة أن مقولات المعرفة لدى عقل الإنسان إنْ هي، بمعنى من المعاني، إلا المقولات الوجودية (الانطولوجية) للكون -أي أن معرفة الإنسان لا

تشير إلى أي حقيقة إلهية، لأنها هي نفسها تلك الحقيقة- وإلى بناء نظام ماورائي (ميتافيزيقي) بعقل كلّي يتكشف عبر الإنسان على ذلك الأساس. وبالنسبة إلى هؤلاء المثاليين بات ممكناً توسيع دائرة «الأنا العليا» (مفهوم كانط عن الذات الإنسانية التي تفرض المقولات والمبادئ الاستكشافية الموحدة على التجربة لصياغة المعرفة) توسيعاً جذرياً والاعتراف بها على أنها صفحة من صفحات روح مطلقة تؤلف الحقيقة كلها. كان **كانط** قد قال: إن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، غير أن مضمون التجربة مستمد تجريبياً من عالم خارجي. أما بالنسبة إلى خلفائه المثاليين فقد بدا أكثر إقناعاً على الصعيد الفلسفي أن يقال: إن المضمون والشكل كليهما يتحددان بالعقل الحاضن لكل شيء، بما جعل الطبيعة، بمعنى من المعاني، صورة أو رمزاً للذات أكثر منها وجوداً مستقلاً كلياً.

إلا أن تأملات الميتافيزيقيين المثاليين، بين أكثرية المفكرين ذوي النزعات العلمية، بقيت عاجزة عن تحقيق قبول فلسفي واسع، خصوصاً بعد القرن التاسع عشر، لأنها لم تكن قابلة للاختبار تجريبياً، كما لم تبد بنظر كثيرين ممثلة لمزاج المعرفة العلمية أو التجربة الحديثة لكون مادي موضوعي ومتميز وجودياً (انطولوجياً). فالمادية، وهي الصفحة الميتافيزيقية المعاكسة للمثالية، بدت أفضل عكساً لنوعية الدليل العلمي المعاصر. ومع ذلك فإن المادية، هي الأخرى، قامت على افتراض جوهر نهائي غير قابل للاختبار -المادة بدلاً من الروح- وأخفقت بوضوح في تسويغ الفينومينولوجيا الذاتية للوعي الإنساني، وشعور الإنسان بأنه كيان إرادي شخصي مختلف، من حيث الطابع، عن العالم الخارجي الموضوعي اللاواعي. غير أن المادية، أو أقله الطبيعية - الحالة المنطلقة من القول بأن جميع الظواهر قابلة في النهاية للتفسير بأسباب طبيعية .، لأنها بدت الأكثر تطابقاً مع الرواية العلمية لقصة العالم، نجحت في التأسيس لإطار مفهومي أو نظري أكثر إقناعاً من نظيره الذي أسَّسَتْه المثالية. ومع ذلك فإن أشياء كثيرة في مثل هذا التصور بقيت غير مقبولة كلياً لدى الوعي الحديث، سواء بسبب شكوك حول تمام ويقينية المعرفة الإنسانية، بسبب نقاط غامضة في الأدلة العلمية نفسها، أم بسبب عوامل دينية أو نفسية متضاربة مختلفة.

كان الخيار الميتافيزيقي الآخر المتوافر، إذًا، شكلاً من أشكال الثنائية العاكسة للموقفين الديكارتي والكانطي، شكلاً بدا أفضل تمثيلاً لتجربة الفصل الحديثة المشتركة بين العالم الموضوعي المادي من جهة والوعي الإنساني الذاتي من الجهة المقابلة. غير أن طبيعة الموقف الديكارتي – الكانطي بدت، مع العزوف المتزايد للعقل الحديث عن المطالبة بأي بعد متعالٍ، مانعة، أو أقله، شديدة الإرباك، لأي تصور ميتافيزيقي متماسك. وبالنظر إلى انقطاع التجربة الحديثة (ثنائية الإنسان والعالم، العقل والمادة) من جهة والضياع المعرفي الناجم عن ذلك الانقطاع (كيف يستطيع الإنسان افتراض معرفة ما هو منفصل تماماً ومختلف جذرياً عن وعيه الخاص؟) من جهة ثانية، فقدت الميتافيزيقا بريقها التقليدي في المشروع الفلسفي. بوسع المرء معاينة العالم بوصفه عالِماً، أو التجربة الإنسانية بوصفه محللاً استبطانياً؛ أو باستطاعته تجنب الثنائية عن طريق التسليم بأن عالَم الإنسان غامض وطارئ على نحوٍ إشكالي يستعصي حله، والمبادرة، بدلاً من ذلك، إلى الدعوة إلى تحويله الوجودي أو الذرائعي (العملي – البراغماتي) من خلال فعل صادر عن الإرادة. إلا أن نظاماً كونياً قابلاً للفهم عقلانياً بالنسبة إلى المراقب التأملي بات الآن مستبعداً عموماً.

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة السائرة قُدُماً وفق المبادئ المترسخة مع ديكارت ولوك ما لبثت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليدي الذي تجلس عليه، إلى تقليص أهمية عِلَّة وجودها التقليدية. ففي حين أن الكيان الإشكالي بالنسبة إلى الكائن البشري الحديث متمثل بالعالم المادي الخارجي بتشييئه المجرِّد من الصفة الإنسانية، من منطلق إحدى وجهات النظر، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح، من منطلق وجهة نظر أخرى، عقلاً عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين: فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعده انعكاساً مرآتياً للأشياء كما هي في الواقع الفعلي. يضاف إلى ذلك أن رؤى فرويد والعلماء المتخصصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحساس بأن تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لاعقلانية، لا يمكنه التحكم بها، كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى دارون، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب

منه: إن فكر الإنسان محدَّد، ومهيكل، ومشوَّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامل المتشابكة: مقولات متأصلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ، ثقافة، طبقة اجتماعية، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجماعي. في النهاية يتعذر التعويل على العقل البشري بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينية الديكارتية الأصلية، تلك التي سبق لها أن شكلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

من الآن، وصاعداً، باتت الفلسفة عاكفة على الاهتمام إلى حدٍّ كبير بتفسير جملة المشكلات المعرفية، عبر تحليل اللغة، من خلال فلسفة العلوم، أو عن طريق التحليلات الظواهراتية (الفينومينولوجية) والوجودية للتجربة الإنسانية. وعلى الرغم من التضارب الحاصل على صعيد الأهداف والأطروحات فيما بين مدارس القرن العشرين الفلسفية المختلفة، ثمة توافق عام حول نقطة واحدة حاسمة: استحالة إدراك أي نظام كوني موضوعي بالعقل الإنساني. ونقطة التوافق تلك تمت مقاربتها من مواقع مختلفة اتخذها فلاسفة متباينون تباين بيرتراند راسل، ومارتن هايدغر، ولدفيغ فيتغنشتاين: لأن العلم التجريبي وحده قادر على التمخض عن معارف قابلة للإثبات، أقله قابلة للتوثيق مؤقتاً، ومثل هذه المعارف لا تخص إلا العالم الطبيعي الطارئ العائد للتجربة الحسية، أطروحات ميتافيزيقية غير قابلة للبرهنة ومتعذرة الاختبار ذات علاقة بالعالم ككل غير ذات معنى حقيقي (الوضعية المنطقية). ولأن التجربة الإنسانية -المحدودة، المشروطة، الإشكالية، الفردية- هي كل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه، فإن الذاتية الإنسانية وطبيعة الكائن الإنساني بالذات تتوليان، بالضرورة، اختراق أي محاولات رامية إلى امتلاك تصور عالمي موضوعي بعيد عن الانحياز، إنكارها أو إبطال مصداقيتها (الوجودية والظاهراتية [الفينومينولوجيا]). ولأن معنى أي عبارة لا يمكن الاهتداء إليه في استعمال وسياق معينين، ونظراً لأن التجربة الإنسانية مهيكلة أساساً باللغة، وإنْ لم يكن افتراض علاقة مباشرة ما بين اللغة وبين أي تركيبة مستقلة أعمق في العالم ممكناً، فإن على الفلسفة ألّا تهتم إلا بنوع من الإيضاح للغة في استعمالاتها الملموسة العديدة دون أي التزام بأي إدراك جزئي مجرد للواقع (التحليل اللغوي).

علـى أساس جملة هذه الرؤى الكثيرة المتفاعلة والمتشابكة، تعرض الاعتقاد بقدرة عقـل الإنسان على إحراز، أو وجوب محاولته تحصيـل، نظرة ميتافيزيقية عامة على غـرار مـا كان مفهومـاً تقليدياً، لما يشبـه الهجـر وتم التخلي عنه إلى حـدٍّ كبير. مع استثنـاءات قليلـة، جرت إعادة توجيـه المشروع الفلسفي وإقحامـه في عمليات تحليل مشـكلات لغوية، أطروحات علمية ومنطقية، أو معطيات تجارب إنسانية فجة، جميعاً دون أي ذيول أو مضاعفات ميتافيزيقية بالمعنى الكلاسيكي. وإذا كانت «الميتافيزيقا» لا تزال مضطلعة بدور ما قابل للحياة، إضافةً إلى بقائها إحدى وصيفات الكوزمولوجيا العلمية، فإن من شأن هذا الدور أن يبقى محصوراً بتحليل تلك العوامل المختلفة المؤلِّفة للمعرفـة الإنسانيـة - أي بمواصلة عمـل كانط مع مقاربة تكون أكـثر نسبية من جهة وأعلـى حساسية من جهة ثانية في الوقت نفسه؛ لحشـد العوامل الكثيرة القادرة على التأثير في التجربة الإنسانية واختراقها: أعني حشد التجارب التاريخية، الاجتماعية، الثقافيـة، اللغوية، الوجودية، والنفسية (السايكولوجيـة). غير أن التركيبات الكونية لم تعد تؤخذ مأخذ الجد.

ومـع صيرورة الفلسفة أكثر اتصافاً بالصفـة التقنية - الفنية، أشد اهتماماً بعلم المنهـج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلـي بالسمات الأكاديمية البحثية، ومع تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإن اختصاص الفلسفة فَقَدَ جزءاً كبـيراً من خطورتـه وأهميته السابقتين بالنسبة إلى الشخـص العادي الذكي، ففقد، مـن ثم، جزءاً كبـيراً من نفوذه الثقـافي السابق. بات علم الـدلالات (السيمانْتِكْس) أوثـق صلة بالوضوح الفلسفي مـن جملة التأملات الكلية - الكونيـة السابقة، غير أن علـم دلالات الألفـاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غـير المتخصصين من المحترفين إلا على قدر محدود جداً من الأهمية. مهما يكن، فإن تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قـد تم التخلي عنهما جراء تطورهما الخاص: ليس ثمة أي نظام، أعمق» كلي الشمول أو متعـالٍ أو أصلي في الكون يمكـن لعقل الإنسـان أن يدعي، على نحوٍ مشروع، امتلاك معرفته.

أزمـة العلـم الحديـث

مع وصول كل من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكالية، لم يبق، على ما بدا، سـوى العلم لإنقـاذ العقل الحديث من سيـل اللايقين الجارف. فالعلـم حقَّقَ عصراً ذهبيـاً في القرن التاسع عشر وأوائل القـرن العشرين، إذ تمكن من قطع أشواط غير عاديـة في سائر فروعه الرئيسة مع تنظيـم مؤسَّسي وأكاديمي واسع الانتشار للبحث، ومـع جملة من التطبيقـات العملية المنتشـرة بسرعة من منطلق الربـط المنهجي بين العلـم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحوٍ مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحقيق تحسن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحة، والرخاء العام.

واصل الدين والميتافيزيقا تقهقرهما الطويل، البطيء، غير أن تقدم العلم المستمر - بل والمتسارع في الحقيقة - كان مؤكداً دون أدنى شك. فادعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضة لنقد فلسفة ما بعد **كانط**، ظل يبدو ليس معقولاً وحسب بل وغير قابل للمساءلـة. وفي مواجهـة فاعلية العلـم المعرفية المتفوقة والدقـة الموضوعية الصارمة لِبُنـاه التفسيرية، اضطر الدين والفلسفة إلى تحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كمـا سبق للعلم والفلسفة، في القرون الوسطى، أن اضطرا إلى أن يفعلا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصورات الدين الأقوى ثقافياً. فبالنسبة إلى العقل الحديث كان العلم هـو الذي يقدم صورة العالم الأكـثر واقعية وجدارة بالثقـة - وإن بقيت تلك الصورة محـدودة بالمعرفة «التقنيـة» للظواهر الطبيعية، وبالرغم مـن مضاعفاتها التمزيقية وجوديـاً. غير أن تطوريـن في مسار القـرن العشرين ما لبثا أن أحدثـا تغييراً جذرياً في مكانـة العلم على الصعيديـن المعرفي والثقافي، أحدهما نظـري ومن داخل العلم، والثاني ذرائعي (براغماتي) ومن الخارج.

تمثل التطـور الأول بتعرضـ الكوزمولوجيـا الديكارتية - النيوتنيـة الكلاسيكية، تدريجيـاً في البداية ومسرحياً مثيراً بعد ذلـك، للانهيار تحت وطأة التأثير التراكمي لسلسلة من التغييرات المذهلة في الفيزياء. فبدءاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشـر مع اشتغال **ماكسـول** بالمجالات الكهرمغنطيسية، تجربـة **متشلسون - مورلي**،

واكتشاف **بكرل** للنشاط الإشعاعي، ثم، في أوائل القرن العشرين، مع قيام بلانك بعزل ظواهر الكم ونظريتي أينشتاين الخاصة والعامة في النسبية، وصولاً، آخر المطاف، في عشرينيات القرن العشرين، إلى قيام **بوهر**، **وهاينزنبرغ**، وزملائهما، بصياغة ميكانيك الكم، تعرضت يقينيات العلم الحديث الكلاسيكي الراسخة والمقيمة منذ أمد طويل للتقويض الجذري، للقلب رأساً على عقب. ومع انتهاء العقد الثالث من القرن العشرين كانت سائر الفرضيات الرئيسة للتصور العلمي السابق قد دُحضت: فرضية أن الذرات وحدات بناء، صلبة غير قابلة للتحطيم في الطبيعة، أن المكان والزمان مطلقان مستقلان أحدهما عن الآخر، أن هناك سببية ميكانيكية خلف كل الظواهر، وأن الرصد الموضوعي للطبيعة أمر ممكن. جاء مثل هذا التحول الجذري في صورة العالم العلمية صاعقاً، وبالنسبة إلى علماء الفيزياء تحديداً أكثر من غيرهم. ففي مواجهة التناقضات الظاهرة في ظواهر ما دون الذرة كتب آينشتاين يقول: «جميع محاولاتي الرامية إلى تكييف الأساس النظري للفيزياء بما يتوافق مع هذه المعرفة أخفقت تماماً. بدا وكأن الأرض قد سُحبت من تحت أقدامنا فبقينا دون أي أساس ثابت نستطيع أن نقيم بناءنا فوقه». وكذلك أدرك هايزنبرغ في أن «أسس الفيزياء بدأت تتحرك.... [و] أن هذه الحركة ما لبثت أن أثارت الإحساس القائل بأن من شأن العلم أن يبقى بلا أساس».

جاء تحدي الافتراضات العلمية السابقة عميقاً ومتعدد الوجوه: تم اكتشاف حقيقة أن الذرات النيوتنية الصلبة كانت فارغة إلى حدٍّ كبير. لم تعد المادة الصلبة تشكل المضمون الأساسي للطبيعة. المادة والطاقة قابلتان للتبادل. بات المكان ثلاثي الأبعاد والزمان أحادي البعد وجهين نسبيين لمتصل مكان - زمان رباعي الأبعاد. الزمن متدفق بوتائر مختلفة بالنسبة إلى مراقبين متحركين بسرعات متباينة. إنه متباطئ حين يكون قريباً من أشياء ثقيلة، وقد يتوقف كلياً في ظروف معينة. قوانين الهندسة الإقليدية لم تعد توافر التركيبة الحتمية الشاملة للطبيعة. فالكواكب لا تتحرك في مداراتها لأنها منجذبة إلى الشمس بقوة جذب تفعل عن بعد، بل لأن الفضاء الذي تتحرك فيه منحن. ظواهر ما دون الذرة تكشفت عن طبيعة شديدة الغموض بوصفها جزيئات من ناحية وموجات من ناحية ثانية. من غير الممكن قياس موقع وزخم

أي جزيء بدقة في وقت واحد. نجح مبدأ اللايقين في تقويض الحتمية النيوتنية الصارمة كلياً وفي الحلول محلها. فالرصد والتفسير العلميان لا يمكنهما أن يتقدما دون أن يؤثرا في طبيعة الشيء المرصود. فكرة المادة أو الجوهر تفككت إلى حشد من الاحتمالات و«نزعات الوجود». الارتباطات اللامكانية بين الجزيئات متناقضة مع السببية الميكانيكية. ثمة علاقات شكلية وعمليات ديناميكية حلت محل أشياء صلبة منفصلة. فعالَم فيزياء القرن العشرين المادي ليس آلة عظيمة، حسب تعبير السير جيمس جينز بمقدار ما هو فكرة عظيمة.

أما العواقب المترتبة على هذا التطور الخارق للعادة فلم تكن هي الأخرى أقل غموضاً وضبابية. فالشعور الحديث المتواصل بالتقدم الفكري، هذا التقدم القائم على نبذ جهل الأحقاب الماضية وتصوراته الخاطئة مع احتضان ثمار نتائج تكنولوجية ملموسة جديدة، خاب من جديد ووَجَد نفسه في طريق مسدود. حتى نيوتن جرى تصويبه وتحسينه من قبل العقل الحديث المتمادي في التطور والدائب على مضاعفة مستوى إتقان أدائه. يضاف إلى ذلك أن الثورة المتصلة - النسبية تمثل، بنظر كثيرين ممن كانوا يرون الكون العلمي القائم على أساس الحتمية الميكانيكية والمادية متناقضاً مع القيمة الإنسانية، تدشيناً غير متوقع ومرحباً به لإمكانيات فكرية جديدة. ربما أخلت مادية المادة الجامدة السابقة مكانها لواقع أكثر انطواء على قابلية التمخض عن تفسير روحي ما. باتت حرية إرادة الإنسان تبدو حاصلة على نوع من موطئ القدم إذا كانت جزيئات ما دون الذرة غير محسومة. ومبدأ التكامل الذي يحكم الموجات والجزيئات يشي بتطبيق أوسع نطاقاً في تكامل بين اثنتين من طرق المعرفة الحصرية التي تلغي إحداهما الأخرى، مثل الدين والعلم. بات وعي الإنسان، أو ملاحظته وتفسيره، في الحد الأدنى، متمتعاً بدور أكثر مركزية في المخطط الأوسع للأمور مع الفهم الجديد لتأثير الذات في الموضوع الملاحظ أو المرصود. فالترابط العميق بين الظواهر يشجع على تفكير جديد أكثر كاملية عن العالم، مع ما ينطوي عليه ذلك من سلسلة طويلة من المضاعفات والمعاني الاجتماعية، والأخلاقية، والدينية. أعداد متزايدة من العلماء راحت تسائل افتراض العلم الحديث الطاغي، وإن اللاشعوري في الغالب، أن الجهد الفكري المبذول لاختزال كل الواقع إلى أصغر المكوِّنات القابلة

للقياس للعالم المادي لم يكن ليتأخر كثيراً في الكشف عما هو الأكثر أساسية في الكون. بات البرنامج الاختزالي، وهو السائد منذ ديكارت، يبدو، بنظر كثيرين، انتقائياً قائماً على قِصَر النظر، ومرشحاً لأن يغفل عن الأكثر أهمية في طبيعة الأشياء.

إلا أن مثل هذه الاستنتاجات لم تكن عامة ولا حتى واسعة الانتشار بين صفوف الفيزيائيين الممارسين. ربما بدت الفيزياء الحديثة قابلة لنوع من التفسير الروحي، غير أنها لم تفرضه بالضرورة. كما أن القطاع الأوسع من الكتلة السكانية لم يكن على علاقة حميمة مع جملة التغييرات المفهومية الملغزة التي تمخضت عنها الفيزياء الحديثة. يضاف إلى ذلك أن الثورة في الفيزياء لم تفض، على امتداد عقود غير قليلة من الزمن، عن أي تحولات نظرية مشابهة في جملة العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى، على الرغم من أن برامجها النظرية شيدت، إلى حدٍّ كبير، على أساس المبادئ الميكانيكية للفيزياء الكلاسيكية. غير أن كثيرين ظلوا، مع ذلك، يشعرون بأن النظرة العالمية المادية القديمة باتت تواجه تحدياً قوياً لا مهرب منه، وبأن النماذج العلمية الجديدة عن الواقع باتت توافر فرصاً ممكنة لتحقيق نوع من التوافق الأساسي العميق مع تطلعات الإنسان الإنسانية.

غير أن هذه الإمكانيات الغامضة ما لبثت أن جوبهت بعوامل أخرى، أكثر إثارة للقلق. بداية، لم يعد ثمة الآن أي تصور متجانس للعالم، شبيه بما جاء في برينسيبيا نيوتن، قادر نظرياً على إذابة التنوع المعقد للمعطيات الجديدة. أخفق الفيزيائيون في التوصل إلى أي إجماع حول كيفية تفسير الأدلة الموجودة فيما يخص تحديد الطبيعة النهائية للواقع. فأشكال التناقض، والتمزق والتعارض على الصعيد المفهومي كلية الحضور وشديدة العصيان على الحل[59]. ثمة لاعقلانية غير قابلة للاختزال، معروفة سلفاً في النفس الإنسانية، انبثقت الآن في العالم المادي نفسه. تمت إضافة عدم قابلية الفهم إلى عدم التجانس، لأن التصورات المستمدة من الفيزياء الجديدة لم تكن صعبة الفهم بالنسبة إلى الشخص العادي وحده، بل وشكلت عقبات يتعذر تجاوزها ظاهرياً بالنسبة إلى بداهة الإنسان عموماً: ثمة فضاء منحن، نهائي ولكنه بلا حدود؛ متصل مكانًا وزمانًا ذو أربعة أبعاد؛ وخصائص حصرية يمتلكها الكيان دون الذري نفسه؛ ثمة أشياء

ليست أشياء في الحقيقة بالمطلق ولكنها عمليات أو أنماط علاقات؛ وظواهر لا تتخذ أشكالاً حاسمة إلى أن تتم ملاحظتها؛ وجزيئات بدت متبادلة التأثير عن بعد دون وجود أي رابط سببي معروف؛ ووجود تقلبات طاقة أساسية في فراغ كلي.

وعلى الرغم من كل هذا الانفتاح الظاهري للفهم العلمي على نحوٍ من التصور أقل مادية وأقل ميكانيكية لم يكن ثمة أي تغير حقيقي في المأزق الحديث الأساسي: مازال الكون اتساعاً موضوعياً ليس الإنسان فيه بقدرته الخاصة على الوعي إلا تفصيلاً عَرَضياً، ومتعذر التفسير، عشوائي الإنتاج، مع عدم وجود أي جواب مقنع عن السؤال المعلق حول السياق الوجودي (الانطولوجي) الذي سبق أو سند «الضربة الكبرى» (البيغ بانغ) لميلاد الكون. كذلك لم يصدق كبار الفيزيائيين أن المعادلات الكمية قادرة على وصف العالم الفعلي. بقيت المعرفة العلمية محصورة بالتجريدات، بالرموز الرياضية، بـ «الأشباح». ومثل هذه المعرفة لم تكن عن العالم نفسه، العالم الذي بات الآن أكثر من أي وقتٍ مضى يبدو خارج نطاق معرفة الإنسان.

وهكذا فإن التناقضات والمجاهيل الفكرية للفيزياء الجديدة لم يفد، من نواحٍ معينة، إلا في تسليط الضوء على الإحساس بتنامي نسبية الإنسان وغربته منذ الثورة الكوبرنيكية. بات الإنسان الحديث مجبراً على مسألة إيمانه الإغريقي الكلاسيكي الموروث بأن العالم منظم بطريقة مفهومة بوضوح. وحسب عبارة الفيزيائي بي دبليو بريدغمان، فإن «من شأن بنية الطبيعة أن تتكشف مع الزمن عن أنها بنية لا تستطيع عمليات فكرنا أن تتجاوب معها بقدرٍ من الكفاية تمكّننا من التفكير بها بالمطلق... فالعالم يخبو ويروغ منا... نحن، إذًا، أمام شيء عصي على الوصف حقاً. لقد وصلنا إلى نهاية رؤية رواد العلم العظماء، أعني رؤية أننا نعيش في عالم متعاطف من حيث كونه قابلاً للإدراك بعقولنا»[60]. خاتمة الفلسفة باتت خاتمة العلم أيضاً: من شأن الواقع ألا يكون قابلاً للتركيب بأي طريقة يستطيع عقل الإنسان أن يدركها موضوعياً. لذا فإن أشكال التنافر والغموض مع نسبية غير آمنة زادت من تعقيد المأزق الحديث السابق لاغتراب الإنسان في كون موضوعي.

حين قامت نظرية النسبية وميكانيكا الكم بدحض اليقين المطلق للأنموذج الإرشادي النيوتني، أظهر العِلْم، على نحوٍ لم يكن **كانط**، وهو النيوتني المؤمن، منتظراً منه بالمطلق أن يتوقعه، صوابية شك **كانط** فيما يخص قدرة عقل الإنسان على اكتساب معرفة يقينية عن العالم بذاته. فكانط هذا كان، جراء يقينه حول صحة العِلْم النيوتني، قد جادل قائلاً بأن مقولات المعرفة الإنسانية المتفقة مع ذلك العِلْم ذاتها مطلقة، وهي وحدها الموفرة لأي أساس للإنجاز النيوتني، جنباً إلى جنب مع كفاءة الإنسان المعرفية عموماً. غير أن مفتاح يقين **كانط** الأخير ما لبث أن تعطل مع انبثاق فيزياء القرن العشرين. أوليات **كانط** الأساسية: المكان، الزمان، المادة، السببية، لم تعد قابلة للتطبيق على جميع الظواهر. فالمعرفة العلمية التي كانت قد بدت بعد نيوتن شاملة ومطلقة باتت، بعد **آينشتاين**، **بوهر**، **وهايزنبرغ**، تتطلب أن يُنظر إليها على أنها محدودة ومؤقتة. وكذلك فإن ميكانيكا الكَمّ كشفت بطريقة غير متوقعة عن الصحة الجذرية لأطروحة **كانط** القائلة: إن الطبيعة التي تصفها الفيزياء ليست الطبيعة ذاتها، بل علاقة الإنسان بالطبيعة - أي الطبيعة كما تتكشف لشكل مسألة الإنسان.

ما كان مضمراً في نقد **كانط**، ولكنه مطموس جراء اليقين الظاهري لفيزياء نيوتن، أصبح الآن مكشوفاً: فلأن الاستقراء لا يستطيع قط إضفاء صفة اليقين على القوانين العامة، ولأن المعرفة العلمية هي نتاج تركيبات تفسيرية بشرية هي نفسها نسبية، متغيرة، ومستخدمة على نحوٍ إبداعي، ولأن فعل الرصد يتمخض، أخيراً، بمعنى من المعاني، عن الواقع الموضوعي الذي يحاول العلم شرحه، فإن حقائق العلم ليست مطلقة ولا هي موضوعية دون لبس. فغداة كل من فلسفة القرن الثامن عشر وعلم القرن العشرين، بات العقل الحديث متحرراً من المطلقات، ولكنه محروم أيضاً من أي أرض صلبة يستند إليها.

هذه النتيجة الإشكالية ما لبثت أن تعززت بالمقاربة النقدية الجديدة لفلسفة العلم وتاريخه، المقاربة المتأثرة، في المقام الأول، بمؤلفات كارل بوبر وتوماس كون. فبالانطلاق من رؤى هيوم وكانط، لاحظ بوبر أن من المتعذر على العلم أن يتمخض عن

أي معرفة يقينية، بل وحتى محتملة، فالإنسان يلاحظ الكون بوصفه غريباً، مطلقاً تخمينات خيالية عن بنيته وآليات عمله. وهو لا يستطيع مقاربة العالم دون مثل هذه التخمينات في الخلفية، لأن كل واقع ملاحظ يفترض وجود بؤرة تفسيرية. وفي العلم، لا بد لهذه التخمينات من أن تُختبر باستمرار وعلى نحوٍ منهجي؛ غير أن أي نظرية لا يمكن النظر إليها، مهما بلغ عدد المرات التي اجتازت فيها الاختبارات بنجاح، إلا على أنها تخمين غير مؤكد مئة بالمئة. من شأن أي اختبار جديد أن يدحضها في أي وقت. ما من حقيقة علمية محصنة ضد مثل هذا الاحتمال. حتى الحقائق الأساسية نسبية، قابلة دائماً لأن تكون خاضعة لنوع من إعادة التفسير الجذرية في إطار جديد. لن يستطيع الإنسان أبداً ادعاء معرفة الجواهر الحقيقية للأشياء. فقبل اللامحدودية الافتراضية لظواهر العالم يبقى جهل البشر نفسه لانهائياً. لعل أكثر الإستراتيجيات اتصافاً بالحكمة هي إستراتيجية التعلم من الأخطاء الذاتية المحتومة.

وفي حين أن بوبر حافظ على عقلانية العلم عبر إعلاء شأن التزامه الأساسي بالاختبار الصارم للنظريات، عبر صيانة حياديته التي لا تعرف معنى الخوف في البحث عن الحقيقة، فإن تحليل كون لتاريخ العلم بقي ميالاً إلى اختزال حتى ذلك التدبير الأمني. وافق كون على حاجة المعرفة العلمية كلها إلى بُنى تفسيرية مستندة إلى نماذج إرشادية أساسية أو أمثلة مفهومية تمكن الباحثين من عزل المعطيات، وتطوير النظريات، وحل المشكلات. غير أنه أشار أيضاً، مورداً عدداً كبيراً من الأمثلة المستمدة من تاريخ العلم، إلى أن الممارسة الفعلية للعلماء نادراً ما جاءت متطابقة مع نقد بوبر الذاتي المنهجي المثالي عن طريق الدحض المجرب لنظريات موجودة. بدلاً من ذلك، درج العلم على السير قدماً عبر السعي إلى تأكيد نماذج سائدة - جامعاً حقائق في ضوء تلك النظرية مجرياً اختبارات على أساسها، موسعاً دائرة قابلية تطبيقها، مضاعفاً تطوير بنيتها، محاولاً إيضاح مشكلات متخلفة. وبعيداً عن إخضاع الأنموذج الإرشادي نفسه للاختبار الدائم، بقي العلم الطبيعي حريصاً على تجنب التناقض معه من خلال إدمان إعادة تفسير معطيات متضاربة بما يجعلها مؤيدة للأنموذج، أو عبر إغفال مثل هذه المعطيات المحرجة كلياً. وإلى مدى لا يقره العلماء بوعي أبداً، فإن طبيعة الممارسة العلمية تجعل أنموذجها الإرشادي الحاكم ذاتي

التصويـب. يضطلع الأنموذج الإرشادي بـدور العَدَسة التي تصفّي أي ملاحظة، ويتم الحفاظ عليـه بوصفه حصناً مرجعياً بموجب العرف السائـد. تقوم التربية العلمية، عبر المعلمين والنصوص، بالحفاظ على الأنموذج الإرشادي الموروث، والمصادقة على صوابيتـه، نازعـة نحو إنتاج نوع من الثبات في القناعة والجمود النظري مثل أي تعليم للاهوت منهجي.

وقد رأى **كون** أيضاً أن العلمية التي تتحقق الثورة من خلالها، بعد تمخض التراكم التدريجـي للمعطيات المتضاربة، آخر المطاف، عن أزمـة أنموذج إرشادي وصولاً إلى اكتسـاب تركيبـة خيالية جديـدة مباركة علمية، تكـون بعيدة عن أن تكـون عقلانية. وتكـون معتمدة بالقدر نفسه على العادات الراسخة لدى أهل العلم، على جملة عوامل جماليـة، سايكولوجيـة، وسوسيولوجية، وعلى وجود مجازات جذريـة وتشابيه شعبية معاصرة، وعلى قفزات خيالية غير متوقعة و«نقلات جشتالتية»، بل وحتى على العلماء الطاعنـين في السن والمحتضريـن، كما على جملة الاختبـارات والخطابات غير ذات العلاقـة. فالنماذج الإرشادية المنافسة نادراً ما تكون على مستوى أصيل في الحقيقة؛ إنهـا مستندة انتقائيـاً إلى أنماط متباينة مـن التفسير وإلى حُـزَم معطيات مختلفة مـن ثم. فـكل أنموذج إرشـادي يبتكر جشتالتـه الخاص، على نحوٍ شامـل إلى درجة يبـدو معها العلمـاء العاملون في أطر نماذج إرشادية مختلفـة، كما لو كانوا موجودين في عـوالم مختلفـة. هذا وليس ثمـة أي معيار مشـترك، مثل قابلية حـل المشكلات أو التجانـس النظري أو مقاومـة الزيف، يمكن لجميع العلمـاء أن يتوافقوا عليه بوصفه مقياسـاً للمقارنة. ما هي مشكلة مهمة بالنسبة إلى مجموعة من العلماء ليست كذلك بالنسبة إلى أخرى. وتاريخ العلم ليس، إذًا، مساراً تقدمياً عقلانياً واحداً مندفعاً نحو معرفـة أكثر دقة وكمالاً للحقيقـة الموضوعية، بل هو حشد من الانقلابات الجذرية في الرؤى تلعـب فيه زحمة من العوامل اللاعقلانية واللاتجريبيـة أدواراً حاسمة. وفيما كان بوبـر قد حاول تدوير زوايا نزعـة الشك عند هيوم عن طريق تسليط الضوء على عقلانية اختيار التخمين المجرب بالحد الأقصى من الصرامة، فإن تحليل كون أسهم في استعادة نزعة الشك تلك[61].

ومع جملة هذه الانتقادات الفلسفية والتاريخية ومع اندلاع الثورة في علم الفيزياء، باتت نظرة أكثر ترددأ وتجريبية منتشرة انتشاراً واسعاً في أوساط المثقفين وأهل الفكر. صحيح أن العلم بقي فاعلاً وقوياً بوضوح في معرفته، إلا أن المعرفة العلمية صارت الآن تُعد مسألة نسبية، بعدد من المعاني. فالمعرفة التي يوفرها العلم إنْ هي إلا نسبية بنظر المراقب، من منظور سياقه المادي، من منطلق أنموذجه الإرشادي العلمي السائد وعلى أساس باقة افتراضاته النظرية الخاصة. إنها نسبية من منطلق منظومة معتقدات ثقافته السائدة، من منظور سياقه الاجتماعي ونزعاته وميوله السايكولوجية، وعلى أساس فعل مراقبته هو بالذات. ومن شأن المبادئ الأولى للعلم أن تنقلب رأساً على عقب في أي منعطف لدى ظهور أدلة جديدة. يضاف إلى ذلك أن سائر بُنى النماذج الإرشادية التقليدية لعلوم أخرى، بما فيها نظرية التطور عند داروين، باتت، مع حلول العقود الأخيرة من القرن العشرين، عرضة لقدرٍ متزايد من الضغط الصادر عن حشد من المعطيات المتضاربة والنظريات البديلة. وقبل كل شيء فإن قلعة يقين النظرة الديكارتية - النيوتنية إلى العالم، وهي خلاصة المعرفة الإنسانية وصيغتها منذ قرون ولا تزال ذات نفوذ كاسح في الروح الثقافية، كانت قد تعرضت للانهيار. أما نظام ما بعد نيوتن العالمي فلم يكن لا في متناول الفهم بالبداهة ولا متجانساً داخلياً - بل يكاد يصعب عده نظاماً بالمطلق.

***

وعلى الرغم من هذا كله كان من شأن مكانة العلم المعرفية أن تبقى محافظة على أولويتها المطلقة بالنسبة إلى العقل الحديث. صحيح أن الحقيقة العلمية ربما متزايدة الاتصاف بالباطنية ومؤقتة فقط، إلا أنها حقيقة قابلة للاختبار، حقيقة متعرضة باستمرار للتحسين وللصياغة الأكثر دقة، إضافةً إلى أن نتائجها العملية بصيغة تقدم تكنولوجي -في الصناعة، الزراعة، الطب، إنتاج الطاقة، الاتصالات والنقل- وفرَتْ أدلة علنية ملموسة مؤكدة لصحة ادعاءات العلم بامتلاك القدرة على تقديم معرفة سليمة عن العالم. غير أن المفارقة هي أن هذه الأدلة الملموسة بالذات ما لبثت أن أثبتت أنها حاسمة بالنسبة إلى نوع من التطور النقيض؛ فالفعل الحديث لم

يضطر إلى إعادة تقويم ثقته العميقة والصادقة السابقة بالعلم إلا عندما كفَّت النتائج العملية للمعرفة العلمية عن أن تكون قابلة لأن توضع في خانة إيجابية حصرياً.

في ماضٍ بعيد يعود إلى القرن التاسع عشر، كان إيمرسون قد حذر من احتمال عدم كون إنجازات الإنسان التقنية في مصلحته دونما لبس قائلاً: «الأشياء في السرج المشدود على ظهر البشرية». ومع بداية القرن [العشرين]، تماماً حين كانت التكنولوجيا دائبة على إفراز معجزات جديدة مثل السيارة والتطبيق الواسع للطاقة الكهربائية، راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُر شؤم ممهدة لقلب القيم الإنسانية رأساً على عقب. ومع حلول منتصف القرن العشرين كان عالَم العِلْم الحديث الشجاع قد بدأ يتحول إلى موضوع نقد واسع وفاعل حلت التكنولوجيا محل الإنسان وجردته من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطَع الغيار الاصطناعية بدلاً من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة، في بيئة منمَّطة على نحوٍ غير جمالي، حيث نجحت الوسائل في التهام الغايات، وعُدت سائر المشكلات بحوثاً تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقية. فضرورات العمل التقني المندفعة والمتعاظمة ذاتياً باتت تنتزع الإنسان وتجرده من علاقته الأساسية بالأرض. صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري، والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكئيبة المثقلة بالمتاعب والأزمات. صروح البُنى والقيم التقليدية تهاوت. ومع تدفق سيل لانهائي من الابتكارات التكنولوجية، باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوِّخة على نحو غير مسبوق. آيات العملقة والفوضى، والضجيج المفرط، والسرعة وزحمة التعقيدات باتت طاغية على بيئة الإنسان. راح العالم الذي يعيش فيه الإنسان ينقلب إلى دنيا لا شخصية مثل كَوْن عِلْمه. ومع تفاهة الحياة الحديثة الطاغية، خوائها، وماديتها، باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئة تصنعها التكنولوجيا، ملفوفة، على ما يبدو، بقدرٍ متزايد من الشك. وبالنسبة إلى كثيرين أصبحت قضية حرية الإنسان، قضية قدرة البشرية على الاحتفاظ بالسيادة، على الاحتفاظ بخلقها هي، مشكلة بالغة الحدة.

غير أن ما يضاعف وطأة جملة هذه الانتقادات الإنسانية هي الإشارات الأكثر إزعاجاً الصادرة عن عواقب العلم الوخيمة. فالتلويث الخطير لمياه الكوكب، هوائه، وترابه، التأثيرات المتشعبة المؤذية لحياة الحيوان والنبات، انقراض العديد من الأجناس، الإجهاز على غابات الكرة الأرضية، تآكل التربة، نضوب المياه الجوفية، التراكم الهائل للنفايات السامة، التفاقم الظاهر للتأثير الدفيئي، نضوب طبقة الأوزون في الجو، الاختلال الشديد في مجمل المنظومة البيئية الكوكبية - هذه كلها برزت وطَفَتْ على السطح بوصفها مشكلات شديدة الخطورة متزايدة القوة والتعقيد. حتى من أي منظور إنساني متوسط الأمد، صار النضوب المتسارع للموارد الطبيعية غير القابلة للتعويض ظاهرة باعثة على الرعب والجزع. إن التعويل على استيراد موارد حيوية أضفى هشاشة جديدة على الحياة السياسية والاقتصادية فوق كوكب الأرض. ثمة علل وضغوط جديدة على النسيج الاجتماعي ظلت تظهر، مرتبطة، على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، بتقدم حضارة علمية - التخلف المدني والاكتظاظ السكاني، زوال الجذور الثقافية والاجتماعية، الكدح الميكانيكي المدوِّخ، الحوادث الصناعية ذات العواقب الكارثية المتزايدة، فواجع حوادث السير والطيران، أمراض السرطان والقلب، الإدمان على الكحول وأنواع المخدرات المختلفة، البرامج التلفزيونية المخدِّرة والمفقرة ثقافياً، المستويات المتصاعدة من الجريمة، العنف، والأمراض النفسية. حتى أكثر نجاحات العلم انطواء على النعم، جاءت للمفارقة، جارة خلفها مشكلات جديدة وملحة، كما حين تضافرت المعونات الطبية للتخفيف من غائلة المرض وخفض معدلات الوفاة مع قفزات تكنولوجية في مجالي إنتاج الغذاء ونقله، لتتمخض مجتمعة عن زيادة حدة خطر الانفجار السكاني الكوكبي. وفي أمثلة أخرى، أفضى تقدم العلم إلى مآزق شيطانية (فاوستية) جديدة، كتلك المتعلقة بالاستخدامات غير القابلة للتكهن بمصائرها للهندسة الجينية (الوراثية). وعلى نحوٍ أعم، نرى أن التعقيد الذي لم يتم قياسه علمياً لسائر المتغيرات ذات العلاقة - سواء في البيئات الكوكبية والمحلية، في الأنظمة الاجتماعية، أم في جسم الإنسان - أدى إلى جعل التوظيف التكنولوجي لتلك المتغيرات غير قابل للتنبؤ وسرطانياً خبيثاً في الغالب.

جميع هذه التطورات كانت قد وصلت إلى قمة مبكرة ومشؤومة متوقعة حين تآمر العلم الطبيعي والتاريخ السياسي، وتواطآ على إنتاج القنبلة الذرية. وما بدا

منطوياً على قدرٍ كبير من المفارقة الساخرة، وإن كانت مأساوية هو أن الاكتشاف الآينشتايني لتكافؤ الكتلة والطاقة، ذلك الاكتشاف الذي وفر إمكانية تحويل جزيء من المادة إلى كمية هائلة من الطاقة - وهو اكتشاف حققه داعية سلام مخلص يعكس ذروة معينة من ذرى العبقرية والإبداع الفكريين الإنسانيين - أدى للمرة الأولى في التاريخ إلى التعجيل بأفق الزوال الذاتي للبشرية. ومع إلقاء القنبلتين الذريتين على مدينتي هيروشيما وناغازاكي، لم يعد الإيمان بحيادية العلم الأخلاقية المتجذرة، بله طاقاته غير المحدودة على صعيد التقدم الحميد، قابلاً للدفاع عنه. وخلال الانشقاق الكوكبي المطول والحاد في الحرب الباردة التي أعقبت ذلك، رأينا أعداد الصواريخ النووية ذوات القدرات التدميرية غير المسبوقة تتكاثر وتتكاثر دون رحمة حتى توافرت إمكانية تدمير كوكب الأرض كله عدداً من المرات. الحضارة نفسها باتت في خطر جراء عبقريتها الخاصة. فالعلم الذي كان قد أدى على نحوٍ درامي إلى تقليص مخاطر بقاء الإنسان وأعبائه نَفْسُه بات يشكل التهديد الأكبر لهذا البقاء.

إن التعاقب العظيم لانتصارات العلم وتقدمه التراكمي بات الآن مظللاً بإحساس جديد بحدود هذا العمل، بمخاطره، وباحتمال تحميله المسؤولية وتجريمه. وجد العقل العلمي الحديث نفسه هدفاً للهجوم من جبهات كثيرة دفعة واحدة: جبهة الانتقادات المعرفية، وجبهة المشكلات النظرية الذاتية المنبثقة في عددٍ متنامٍ من المجالات، وجبهة الضرورة السايكولوجية الملحة المتزايدة لرأب الصدع الحاصل في النظرة الحديثة إلى عالم الإنسان، وفوق هذه وتلك، جبهة عواقبه السلبية، وتورطه العميق في أزمة كوكب الأرض. وقد ظل الترابط الوثيق بين البحث العلمي من جهة وسائر المؤسسات والهيئات السياسية، العسكرية، والهيكلية - التعاونية يكذِّب صورة العلم الذاتية التقليدية المتمثلة بالطهارة المحايدة. مفهوم «العمل النقي أو الطاهر» بالذات بات الآن عرضة لنقد الكثيرين ووهماً من ألفه إلى يائه. أما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم، على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني، لاتاريخي، فقد بدا ليس فقط ساذجاً معرفياً (ابستمولوجياً) بل وخادماً، بوعي أو دونه، أغراضاً سياسية واقتصادية محددة، متيحاً في الغالب فُرَص تجنيد مقادير هائلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج

الهيمنة الاجتماعية والبيئية. فالاستغلال العدائي الجشع للبيئة الطبيعية، التلوث الناجم عن التسلح النووي، التهديد بحصول كارثة كوكبية - ذلك كله لا ينطوي إلا على إدانة العلم وتجريمه، شجب العقل الإنساني بالذات، هذا العقل الذي بات على ما يبدو أسير لاعقلانية الإنسان المفضية حتماً إلى تدمير الذات.

لو أقدمنا على اختبار جميع الفرضيات العلمية بصرامة وحياد لوجدنا أن «النظرة العالمية العلمية» نفسها، وهي الفرضية الأم للحقبة الحديثة، متعرضة للدحض والتكذيب الحاسمين جراء عواقبها الوخيمة ونتائجها المعكوسة في العالم التجريبي. فالمشروع العلمي الذي كان في مراحله المبكرة قد طرح مأزقاً ثقافياً -مأزقاً فلسفياً، دينياً، اجتماعياً، سايكولوجياً- بات الآن يستحضر حالة طوارئ بيولوجية. إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مآزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية المجردين قد خاب. مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكُفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل.

صحيح أن العلم لا يزال ينطوي على قيمة، بل وقد بقي يحظى بالاحترام من نواحٍ كثيرة. غير أنه أضاع صورته النقية غير الملطخة بوصفه عامل تحرير البشرية. أضاع أيضاً ادعاءاته الراسخة منذ زمنٍ طويل بامتلاك المصداقية المعرفية المطلقة. فمع توقف منتجاتها عن أن تكون حميدة حصرياً، مع التجلي الواضح لخطأ فهمها الاختزالي للبيئة الطبيعية، مع هشاشتها الظاهرة أمام خطر الانحياز السياسي والاقتصادي، لم تعد جدارة المعرفة العلمية السابقة غير المشروطة بالثقة قابلة للتأكيد. وعلى أساس جملة هذه العوامل العديدة المتداخلة، بدا شيء يكاد أن يكون شبيهاً بنزعة الشك المعرفية (الإبستمولوجية) الجذرية لدى هيوم - متزاوجاً مع شعور كانطي مصطبغ بالصبغة النسبية ببُنى معرفية أولية - مبرراً على الملأ. فبعد نقد الفلسفة الحديثة المعرفي (الابستمولوجي) الحاد، ليس الأساس الرئيس الباقي لصلاحية العقل إلى الدعم التجريبي الذي يوفره العلم. النقد الفلسفي وحده لم يكن عملياً إلا ممارسة مجردة، دون تأثير محدد في الثقافة الأوسع أو في العلم، وكان من شأنه أن يبقى كذلك لو أن المشروع العلمي نفسه استمر على المستوى نفسه من الإيجابية البعيدة عن اللبس

في تقدمه العملي والمعرفي. أما وقد ظهر مدى هول إشكالية عواقب العلم الملموسة، فإن ركيزة العقل الأخيرة باتت مهزوزة ومترنحة.

ثمة مراقبون عقلاء كثيرون، لا فلاسفة محترفون فقط، اضطروا إلى إعادة تقويم حالة المعرفة الإنسانية. قد يظن الإنسان أنه يعرف الأشياء، معرفة علمية أو غير علمية، غير أن من الواضح أن ليس هناك أي ضمان لهذا: فهو لا يمتلك أي وسيلة عقلانية أولية للوصول إلى الحقائق الكلية؛ والنظرة العالمية العلمية الموثوقة من قَبْل باتت موضوع مسألة أساسية، لأن ذلك الإطار المفهومي النظري دائب بوضوح على التمخض، ومفاقمة جملة مشكلات بالنسبة إلى الإنسانية على مستوى كوكب الأرض. صحيح أن المعرفة العلمية مذهلة الفاعلية، إلا أن ثمار تلك الفاعلية تشي بأن من شأن المعرفة الكثيرة المستمدة من زاوية نظر محدودة أن تكون شيئاً منطوياً على قدرٍ كبير جداً من الخطر.

الرومنطيقية ومصيرها

الثقافتان

من التربة المركبة والمعقدة للنهضة كان قد انبثق تياران ثقافيان متمايزان، مزاجان أو موقفان عامّان من الوجود الإنساني، شكّلا سمتين مميزتين للعقل الغربي. خرج أحدهما من رحم الثورة العلمية والتنوير وأكد العقلانية، العلم التجريبي، والعلمانية القائمة على الشك. أما الثاني فكان طرفَه المكمِّل الذي تقاسم معه الجذور المشتركة المنغرزة في النهضة والثقافة الإغريقية - الرومانية (كما في حركة الإصلاح الديني أيضاً)، وإن بقي ميالاً إلى التعبير فقط عن تلك الجوانب من التجربة الإنسانية، التي دأبت روح التنوير العقلانية الطاغية على كبتها. وهذا الجانب من الوعي الغربي الذي تجلى بوضوح عند روسو أولاً، ولدى كل من غوته، شلر، هيردر، والمدرسة الرومنطيقية الألمانية بعد ذلك، انتصب بقامته الكاملة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن أن يكون قوة ذات شأن في الثقافة والوعي الغربيين - من **بليك**، **ووردزوورث**، **كولريج**، **هولدرلن**، **شلنغ**، **شلايرماخر**، الأخوين

شلغل، مدام دو شتايل، شلي، كيتس، بايرون، هوغو، بوشكين، كارلايل، إيمرسون، ثورو، ويتمان، وغيرهم في صيغه المختلفة إلى خلفائهم، من أنصار الثقافة المضادة الكثيرين وخصومها، في الحقبة الحالية.

من المؤكد أن المزاج الرومنطيقي يتقاسم أشياء كثيرة مع نقيضه التنويري، ومن الممكن القول: إن تفاعلهما المعقد يؤسس للحساسية والوعي الحديثين.. كلاهما ميالان لأن يكونا «إنسانيين» في تقويمهما الرفيع لطاقات الإنسان واهتمامها بموقف الإنسان من الكون. كلاهما ينظران إلى هذا العالم والطبيعة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية وبؤرة تركز المسعى الإنساني. كلاهما شديدا الاهتمام بظواهر الوعي الإنساني وطبيعة بُناه الخفية. كلاهما يجدان في الثقافة الكلاسيكية منبعاً غنياً للرؤى والقيم. كلاهما بروميثوسيان حتى العظم - في تمردهما على البُنى التقليدية القمعية، في تمجيدهما لعبقرية الإنسان الفردية، وفي نضالهما الدؤوب في سبيل حرية الإنسان، وتحققه، واستكشافه الجريء لما هو جديد.

غير أن فروقاً عميقة كانت موجودة بين وجهي كل من هذه العموميات. فخلافاً لروح التنوير كانت النظرة الرومنطيقية تتصور العالم عضوية أحادية لا بوصفه آلة ذرية، تجل استعصاء الإلهام على الوصف بدلاً من تنوير العقل، وتؤكد المسيرة الملحمية المتمادية لحياة الإنسان بدلاً من قابلية التنبؤ الهادئ بالتجريدات الثابتة. وفي حين أن تقويم مزاج التنوير العالي للإنسان كان قائماً على ذكائه العقلاني الفريد وقدرة هذا الذكاء على استيعاب قوانين الطبيعة وتسخيرها، فإن حرص الرومنطيقي على تقويم الإنسان كان بالأحرى بسبب تطلعاته الخيالية والروحية، وأعماقه العاطفية، وإبداعه الفني، وقدرته على التعبير والخلق الذاتيين الفرديين. فالعبقرية التي دأب المزاج التنويري على الاحتفال بها هي عبقرية **نيوتن، فرانكلن، أو آينشتاين**، في حين أن نظيرتها لدى المزاج الرومنطيقي هي عبقرية **غوته، بتهوفن**، أو نيتشه. على الجانبين كليهما كان عقل الإنسان الحديث وإرادته المستقلان يحتلان مركز الصدارة بما يفضي إلى تقديس البطل، تاريخ العظماء ومآثرهم. وبالفعل فإن الأنا الغربية اكتسبت مضموناً وحافزاً على جبهات كثيرة في وقتٍ واحد، سواء في عمليات تأكيد

الذات التنينية للثورة الفرنسية ونابليون، في الوعي الذاتي الجديد لدى روسو وبايرون، في الاكتشافات العلمية المتقدمة عند **لافوازييه ولابلاس**، في الثقة النسوية الجنينية لدى **ماري والستونكرافت وجورج ساند**، أم في الغنى ذي الجوانب المتعددة للتجربة والإبداع الإنسانيين اللذين حققهما غوته. إلا أن طبيعة تلك الذات المستقلة وأهدافها كانت شديدة التمايز بالنسبة إلى المزاجين، التنويري والرومنطيقي. فيوتوبيا بيكون لم تكن هي نفسها يوتوبيا بليك.

في حين أن عقل التنوير العلمي يرى الطبيعة موضوعاً للرصد والاختبار، للتفسير النظري والتوظيف التكنولوجي، فإن الرومنطيقي ينظر إليها، بالمقابل، على أنها حاضنة نابضة بالحياة للروح، منبع صاف للأسرار والوحي. لاشك أن العالِم كان أيضاً راغباً في التوغل في الطبيعة وكشف أسرارها؛ إلا أن منهجَ ذلك التوغل وهدفه، طبيعةَ ذلك الاستلهام، كانت مختلفة عن نظيرتها لدى الرومنطيقي. بدلاً من أن تكون موضوع تحليل حصيف عن بُعْد شكلت الطبيعة بالنسبة إلى الرومنطيقي الحاضنة التي دأبت النفس الإنسانية على ولوجها والتوحد معها في نوع من الانتصار على الثنائية الوجودية، كما أن الإلهام الذي كان يسعى إليه لم يكن قانوناً ميكانيكياً بل جوهراً روحياً. وفيما كان العالم يبحث عن الحقيقة القابلة للاختبار والفاعلية على نحوٍ ملموس، عكف الرومنطيقي على امتلاك حقيقة مشرقة وسامية من الداخل. وهكذا فإن ووردزوورث كان يرى الطبيعة زاخرة بالمعنى والجمال الروحيين، في حين كان شيلر يعدّ آليات العِلْم الموضوعية بدائل هزيلة لآلهة الإغريق، التي كانت قد نفخت الروح في الطبيعة بالنسبة إلى القدماء. المزاجان الحديثان كلاهما، العلمي والرومنطيقي، نظرا إلى التجربة الإنسانية الحالية والعالم الطبيعي التماساً للتحقق، غير أن ما كان الرومنطيقي يسعى إليه ويهتدي إلى مغزاه في ذينك المجالين كان يعكس كَوْناً مختلفاً جذرياً عن نظيره لدى العالِم.

وما لا يقل جدارة بالملاحظة عن ذلك هو الاختلاف بين الموقفين من ظواهر وعي الإنسان. فالمعاينة التنويرية - العلمية للعقل تجريبية ومعرفية مرتكزة تدريجياً على إدراك المعنى، تطوير المعرفة، والدراسات السلوكية الكمية. أما اهتمام الرومنطيقيين بوعي الإنسان، بدءاً **باعترافات روسو** - الذيل الرومنطيقي الحديث والرد على

اعترافات أوغسطين الكاثوليكية القديمة - فقد استمد زخمه، على النقيض من ذلك، من إحساس متجدد الحدة بوعي الذات مع نوع من التركيز على الطبيعة المعقدة والمركبة للذات البشرية، وبقي متحرراً نسبياً من قيود النظرة العلمية. العاطفة والخيال، بدلاً من العقل والإدراك، منطويان على الحد الأقصى من الأهمية. والاهتمام الجديد منصب ليس فقط على الجليل والنبيل، بل منصب على ما هو منحط ومظلم في النفس البشرية، على الشر، الموت، الشيطاني، واللاعقلاني. وهذه الموضوعات المغفلة عموماً في النزعة المتفائلة الشفافة للعِلْم العقلاني، باتت الآن مصدر إلهام إبداعات **بليك ونوفاليس، شوبنهاور وكيركغارد، هوثورن وملفيل، بو وبودلير، دوستويفسكي ونيتشه**. فمع النزعة الرومنطيقية زادت العين الحديثة من تركزها، أكثر فأكثر، على الداخل طلباً لاقتناص ظلال الوجود. تمثلت ضرورات الاستبطان الرومنطيقي ومتطلباته باستكشاف ألغاز الأعماق الداخلية، جملة الأمزجة والدوافع، الحب والرغبة، الخوف والذعر، حشد الصراعات والتناقضات الداخلية، الذكريات والأحلام، باختبار حالات وعي متطرفة غير قابلة للإيصال، بالاستغراق الباطني في النشوة الغطاسية، بسبر أعماق النفس البشرية، برفع اللاوعي إلى مستوى الوعي، بمعرفة اللانهائي. خلافاً لسعي العالِم إلى قوانين عامة محددة لواقع موضوع واحد، يدأب الرومنطيقي على تمجيد زحمة الوقائع غير المحدودة الضاغطة على وعيه الذاتي، مع تقديس الفرادة المعقدة لكل ما يتم عرضه على نَفْسه من شيء، حدث، وتجربة.

فالحقيقة المكتشفة عبر وجهات نظر متباينة أعلى مرتبة من المثال الأحادي الثابت لدى العِلْم التجريبي. وبالنسبة إلى الرومنطيقي يبقى الواقع متواصل الأصداء الرمزية، ومتعدد القيم، ومن ثم، حشداً معقداً من المعاني، بل وحتى النقائض المتبدلة باطراد ذات المستويات المتعددة. أما بالنسبة إلى العقل التنويري - العلمي فليس الواقع، على النقيض من ذلك، إلا مقولة ملموسة وحرفية، أحادية المعنى. وفي مواجهة هذه النظرة يبادر الرومنطيقي إلى إبراز حقيقة أن الواقع الذي يستخلصه العقل العلمي ويدركه بالذات لم يكن في العمق إلا واقعاً رمزياً، وإن كانت رموزاً من نوعية محددة حصرياً - ميكانيكية، مادية، موضوعية - ويفسرها العلماء على أنها فردية في صوابيتها. ومن وجهة نظر الرومنطيقي ليست النظرة العلمية التقليدية إلى

الواقـع، من حيث الجوهـر، إلا «توحيدية» غيورة في ثوب جديـد، رافضة لفكرة وجود آلهـة أخرى. وما حرفيـة العقل العلمي الحديث إلا صيغة من صيـغ الوثنية – القائمة على قِصَر نظر عبادة شيء مبهم بوصفه الحقيقة الوحيدة، بدلاً من النظر إلى ذلك الشيء على أنه لغز، وعاء مملوء بحقائق أكثر عمقاً.

بقـي البحث عن نظام ومعنى موحّدين أمراً مركزيـاً بالنسبة إلى الرومنطيقيين، غير أن حدود المعرفة الإنسانية تعرضت، في تلك المهمة، لقدرٍ جذري من التوسيع إلى مـا وراء تلـك المفروضة من التنويـر، كما جرى عد طيف أوسع مـن الملكات الإنسانية ضروريـاً لتحقيق المعرفة الأصيلة. ما لبث الخيال والشعور أن التحقا بركب الإحساس والعقـل من أجـل الوصول إلى فهم أعمق للعـالم. ففي دراساتـه المورفولوجية، حاول غوته اختبار الصيغة الأنموذجية الأصلية أو جوهر كل نبات وحيوان عن طريق إشباع التصور الموضوعي بمحتوى خياله الخاص. وأعلن شلنغ أن «التفلسف حول الطبيعة إن هو إلا خلق للطبيعة»، لأن المعنى الحقيقي للطبيعة لا يمكن إنتاجه إلا في إطار «الخيال الفكري» للإنسان. أما المؤرخان فيكو وهيردر فقد عمدا إلى أخذ أنماط معرفة أخرى، مثل النمط الميثولوجي (الأسطوري) الذي كان قد سبق له أن أغنى وعي أحقاب أخرى، مأخذ الجد، من منطلق الإيمان بأن مهمة المؤرخ هي المبادرة إلى تقمص روح العصور الأخـرى عبر التحلي بـ «حس تاريخي» اندماجـي عاطفياً، ليتمكن مـن أن يفهم من الداخـل عن طريق الخيال المتعاطف. استطاع **هيغل** أن يتحرى معنى عقلانياً وروحياً طاغياً في أكوام معطيات التاريخ من خلال نوع من «منطق الحماسة». وقد كتب كولرج يقول: إن «التفكير العميق لا يبلغه إلا إنسان متمتع بشعور عميق»، وإن «الطاقة الموحِّدة للخيـال» لدى الفنـان تضفي على العقل البشري قابلية التقـاط الأمور بكليتها، قابلية خلـق وتشكيل وحدات كاملة متجانسة من عناصـر متفارقة. أما ووردزوورث فقد رأى أن الحلـم الملغـز للطفل الطبيعي متمتع برؤيا نافذة إلى صلـب الواقع، أكثر عمقاً من النظـرة البليدة غـير المنبهرة لدى الراشـد التقليدي. وقد أقر بليـك بكون «الخيال» الوعـاء المقدس للانهائي، محرر العقل البشري المقيـد، الوسيلة التي من خلالها يتم التعبـير عن الحقائق الأزلية وصـولاً إلى الوعي. وبالفعل فإن الخيال كان بالنسبة إلى

رومنطيقيين كثير الوجود كله، بمعنى من المعاني، الأساس الحقيقي للكينونة، وسيلة سائر الحقائق. وعند كليهما يقوم الخيال بإغناء الوعي وتشكيل العالم.

ومثل الخيال، عُدَّت الإرادة، هي الأخرى، عنصراً ضرورياً من عناصر تحصيل المعرفة الإنسانية، قوة متقدمة على المعرفة دافعة بحرية كلاً من الإنسان والكون قدماً نحو مستويات جديدة من الابتكار والوعي. وهنا فإن نيتشه هو الذي نجح، عبر مزاوجة فريدة الجبروت بين الحماسة الروحية الرومنطيقية العملاقة وأعلى درجات توتر نزعة الشك التنويرية، في إطلاق الموقف الرومنطيقي الأنموذجي الأصلي فيما يخص علاقة الإرادة بالحقيقة والمعرفة: لا يستطيع الذكاء العقلاني بلوغ الحقيقة الموضوعية؛ كما لا يمكن لأي منظور أن يكون مستقلاً عن نوع من أنواع التفسير. «في مواجهة الوضعية التي تتوقف عن الظواهر قائلة: «ليس ثمة إلا الوقائع»، يهمني أن أقول: لا، الحقائق، بالتحديد، هي غير الموجودة، ثمة فقط تفسيرات». لم يكن هذا صحيحاً نسبة إلى قضايا الأخلاق وحدها، بل هو صحيح أيضاً بالنسبة إلى الفيزياء التي لم تكن إلا نظرة وضرورة محددتين مناسبتين لحاجات ورغبات محددة. ما من طريقة من طرق رؤية العالم إلا وهي نتاج دوافع خفية. وكل فلسفة لا تميط اللثام عن منظومة فكرية موضوعية، بل تقوم بعرض اعتراف طوعي محدد. ما من نظرة إنسانية إلا وتتأثر وتتحدد بفعل جملة من الغرائز اللاشعورية، الدوافع السايكولوجية، التشويهات اللغوية، والأهواء الثقافية. وفي مواجهة التراث الغربي العريق القائم على تأكيد الصوابية الفريدة لمنظومة مفاهيم ومعتقدات واحدة -سواء أكانت دينية، علمية، أم فلسفية- عاكسة وحدها الحقيقة، بادر نيتشه إلى إطلاق نزعة منظورية جذرية: ثمة تعددية في وجهات النظر التي يمكن اعتمادها لتفسير العالم، وليس هناك أي معيار مستقل مرجعي يمكن التعويل عليه لإقرار صوابية نظام بعينه أكثر من أنظمة أخرى.

غير أن العالم يبقى شديد اللامحدودية، يستطيع أي فعل بطولي عازم على تأكيد الحياة وإبراز تحققها المظفر أن يشكله: فأسمى الحقائق تولد، حسب نبوءة نيتشه، في داخل الإنسان من خلال قوة الإرادة الخالقة للذات. وكل المساعي التي يبذلها

الإنســان في سبيل تحصيل المعرفة وامتلاك النفــوذ والسلطة من شأنها أن تتحقق في كائـن جديد يجســد المعنى الحي للكـون. إلا أن علــى الإنسان، إذا مــا أراد أن يحقق مثـل هذا الميلاد، أن يتجاوز نفسه تجاوزاً جذرياً يؤدي إلى الإجهاز على ذاته الحالية المحـدودة: «العظيــم في الإنسان هو أنه جســر وليس هدفاً.... ليــس الإنسان إلا شيئاً يجــب التغلب عليه». تتوافــر للإنسان طريق مفضية إلى حشد من الصباحات والآفاق الجديدة الغارقة في أعماق ما بعد أمداء العصر الحالي. وميلاد هذا الكائن الجديد ليس وهماً عالم - آخرياً مُفْقِراً للحياة، يؤمن به المرء عبر إحدى العقائد الكنسية، بل هــو واقع حــي، ملموس يبتكره الإنسان، هنا والآن، من خلال عملية التغلب على الذات البطولية للفرد العظيم. وقد تعين على مثل هذا الفرد أن يقلب الحياة إلى تحفة فنية، يبــادر من خلالها إلى صياغة شخصيته، احتضــان قَدَره، وإعادة خلق ذاته شخصية بطوليــة مــن شخصيات الملحمة العالمية. تعين عليه أن يعيــد اختراع نفسه من جديد، أن يتصــور نفسه في قلــب الوجود. تعين عليه أن يوجد بإرادتــه دراما خيالية يستطيع ولوجهــا والعيشــ فيها، فارضــاً نظاماً إنقاذياً علــى فوضى كون لا معنــى له بلا رب. وعندئذ يستطيع الإنسان أن يرقص في التدفق الأبدي، متحرراً من جميع الأسس وكل القيود، بعيداً عن سائر الضوابط والمنغِّصات الميتافيزيقية. ليست الحقيقة شيئاً يثبته المرء أو يدحضه؛ إنها شيء يتم خلقه. ففي نيتشه، كما في الرومنطيقية عموماً، أصبح الفيلســوف شاعراً: أيُّ تصور للعــالم لا يتم الحكم عليه من منطلق العقلانية المجردة أو التأكيد الواقعي، بل على أنه تعبير عن الشجاعة، الجمال، وقوة الخيال.

يطــرح الوعــي الرومنطيقي، إذًا، معايــير وقيماً جديدة للمعرفــة الإنسانية. فعبر قــدرة الخيال والإرادة على خلق الذات يستطيع الكائن البشري أن يجسد حقائق غير مولودة، أن يخترق مستويات غير مرئية ولكنها واقعية كلياً من الوجود، أن يدرك تكشف الطبيعة والتاريخ والكون (الكوزموس) - أن يشارك، بالفعل في علمية الخلق بالذات. ثمــة نظرية معرفــة (ابستمولوجيا) جديدة أُعلن أنها ممكنــة من جهة وضرورية من جهــة ثانية. وهكذا فإن حــدود المعرفة المرسومة من قِبَل كل من لوك، هيوم، والجانب الوضعي من **كانط** تم تحديها بجرأة من قبل مثاليي ورومنطيقيي ما بعد التنوير.

كذلك كان للمزاجين موقفان متباينان من ركيزتي الثقافة الغربية التقليديتين: الكلاسيكية الإغريقية الرومانية من ناحية والديانة اليهودية - المسيحية من ناحية ثانية. فمع تطور عقل التنوير العلمي خلال الحقبة الحديثة، دأب هذا العقل على زيادة توظيف فكر الحقبة الكلاسيكية فقط بمقدار ما كان هذا الفكر يوفر محطات انطلاق مفيدة للقيام بالمزيد من المعاينة وبناء النظريات، لأن جملة المشروعات الميتافيزيقية والعلمية القديمة فيما عدا ذلك كانت تُعد عموماً ناقصة وذات أهمية تاريخية في المقام الأول. أما بالنسبة إلى الرومنطيقي فإن الثقافة الكلاسيكية كانت، على النقيض من ذلك، لا تزال دنيا نابضة بالحياة زاخرة بالصور والشخصيات الأولمبية، دنيا إبداعاتها الفنية من هوميروس وآيسخيلوس وصاعداً مازالت نماذج جليلة، دنيا رؤاها الخيالية والروحية مازالت حبلى بمعانٍ قابلة لأن تُكتشف مجدداً. وجهتا النظر كلتاهما دأبتا على تشجيع استعادة الماضي الكلاسيكي، ولكن لدافعين مختلفين - أحدهما بدافع التوصل إلى معرفة تاريخية دقيقة، والآخر في سبيل إعادة الروح إلى الماضي، نفخ الروح فيه، لتمكينه من أن يعيش من جديد في الروح المبدعة للإنسان الحديث.

تلك هي الخطوط التي في ضوئها اختلف موقفاهما من التراث والتقاليد عموماً. ففيما أصر العقل العلمي العقلاني على رؤية التراث من منطلقات أكثر اتصافاً بالشك، لا قيمة له إلا بمقدار ما يوفر نوعاً من الاستمرارية والهيكلية لنمو المعرفة، نجح العقل الرومنطيقي، برغم أنه ليس أقل تمرداً في طبعه، بل هو أكثر ثورية إلى حدٍّ غير بسيط في الغالب، في الاهتداء إلى شيء أكثر غرابة وأقوى إثارة للفضول في التراث - إذ وجده خزاناً للحكمة الجماعية، لرؤى أحد الشعوب المراكمة، قوة نابضة بالحياة دائبة على التغير لها استقلاليتها وديناميتها التطورية الخاصة. ومثل هذه الحكمة لم تكن مجرد معرفة تجريبية وتقنية للعقل العلمي، بل تعبيراً عن حقائق أعمق، خافية على البداهة (الحس العام) والتجربة الميكانيكية. وهكذا فإن تقويماً جديداً طفا على السطح ليس فقط للماضي الإغريقي - الروماني، بل وللعصور الوسطى المتناغمة روحياً، لهندسة العمارة القوطية والآداب الشعبية، لما هو قديم وبدائي، ولما هو مشرقي وغريب، لتقاليد باطنية من جميع الألوان والمشارب، لروح

الشعب (الفولكسجايست) لدى الأقوام الجرمانية وغير الجرمانية، لمنابع الثقافة الديونيسوسية. ثمة إدراك جديد للنهضة انبثق الآن، أعقبه في سنوات لاحقة وعي جديد بعصر النزعة الرومنطيقية نفسها. أما العقل العلمي فلم يكن، على النقيض من ذلك، يهتم بمثل هذه الأمور من منطلق التقمص العاطفي أو الاستلهام، بل بسبب ما تنطوي عليه من أهمية تاريخية وانتروبولوجية. وفي الرؤية العلمية للتنوير تحتل الحضارة الحديثة وقيمها، دون أي جدال، مكانة أعلى من سائر سابقاتها، في حين تتبنى الرومنطيقية موقفاً منطوياً على قدرٍ عميق من الشك إزاء الحداثة وتعبيراتها الكثيرة. ومع مرور الزمن تحول الشك إلى عداء، وراح الرومنطيقيون يشككون جذرياً بمدى صوابية إيمان الغرب بتقدمه الخاص، وبتفوق حضارته المتأصل، وبتحقق الإنسان العقلاني الحتمي.

قضية الدين تطرح الإشكالات ذاتها. فمع أن التيارين، كليهما، خارجان من رحم الإصلاح الديني، يتقاسمان تبني النزعة الفردية وحرية الاعتقاد الشخصية، يدأب كل منهما على تطوير وتأكيد جوانب مختلفة من موروث هذا الإصلاح. فروح التنوير تمردت على قيود الجهل والخرافة المفروضة من عقائد اللاهوت الجامدة والإيمان بما وراء الطبيعة، طلباً لمعرفة تجريبية وعقلانية مباشرة واحتضاناً محرراً لما هو علماني. تعرض الدين إما للرفض المطلق أو لنوعٍ من الحصر في إطار الربوبية العقلانية أو القانون الطبيعي للأخلاق. غير أن موقف الرومنطيقي من الدين كان أكثر تعقيداً. تمرده كان أيضاً ضد تراتبيات الدين التقليدي ومؤسساته، ضد العقائد المفروضة بالقوة، وضد الضوابط والقيود الأخلاقوية، وضد الشعائر والطقوس الفارغة. ومع ذلك فإن الدين نفسه بقي عنصراً مركزياً وثابتاً في عمق الروح الرومنطيقية، متخذاً شكل النزعة المثالية المتسامية، والنزعة الأفلاطونية الجديدة، والنزعة الغنوسطية (العرفانية)، تعددية الآلهة، الدين الباطني، عبادة الطبيعة، الصوفية المسيحية، الصوفية الهندوسية - البوذية، الوثنية الجديدة، السويدنبرغية، تقديس النظرية، الباطنية، الشامانية، عبادة الإلهة الأم، التقديس الإنساني للتطور، أو توفيقية ما بين بعض هذه العقائد. وهنا بقي «المقدس» مقولة ذات شأن في حين أنه كان قد اختفى منذ زمنٍ طويل بالنسبة إلى العِلْم. في الرومنطيقية تمت إعادة اكتشاف الرب - لا

رب الأرثوذكسية أو الألوهية بل الصوفية، الشرك، والعمليات الكونية الكامنة؛ لا الأب الشرعـي الأحادي، بل قداسة أغرب، وأكثر تعدديـة، وأوسع احتضاناً، وأرسخ حياداً، بـل وحتى أقرب إلى الأنوثة جنسـاً، من أن توصف؛ لا خالق غائب، بل قوة إبداع خفية كامنة في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية.

يضـاف، أن الفن نفسه -الموسيقى، الأدب، المسرح، الرسم- بات الآن يرتدي ثوباً شبـه ديني بالنسبـة إلى الوعي الرومنطيقي. وفي عالَم جـرده العِلْم من الروح وجعله ميكانيكيـاً، اكتسب التماس الجمال مـن أجل الجمال بالذات أهمية سايكولوجية غير عاديـة. فالفن يوفر جِسْر اتصال فريد بـين الطبيعي والروحي، وبالنسبة إلى كثيرين من المثقفين الحديثين المحبطين بالدين الأصولي المتزمت، صار الفن متنفساً ومخرجاً روحيـاً رئيسيـاً. ومشكلـة نعمة السماء المتركـزة على لغز الإلهام والوحـي، تبدو الآن هاجسـاً بالغ الحيوية بالنسبة إلى الرسامين، الملحّنين، والكتاب أكثر من اللاهوتيين. جرى رفع المشروع الفني إلى مراتب الاضطلاع بأدوار روحية، سواء أكان بوصفه تجلياً شعريـاً أم بصيغة انبهار جمال، إلهاماً سماوياً أم تجلياً لحقائق أزلية، بوصفه مسعى إبداعيـاً، نهجـاً خيالياً، امتثـالاً لآلهة الشعر، ضـرورة وجودية، أو تعاليـاً محرِّراً من عـالَم العذاب والمعاناة. حتى أكثر الحديثين علمانية ظلوا قادرين على تقديس الخيال الفني، تمجيد الموروث الإنساني من الفن والثقافة. وأساتذة الإبداع السابقون تحولوا إلى قديسـين وأنبيـاء للثقافة، أما النقاد والمعلقون فصاروا كبـار قساوستها. في ربوع الفـن ظلت النفس الحديثة المحبطة قادرة على الاهتـداء إلى أساس للمعاني والقيم، إطارٍ يتسع لتطلعاتها الروحية، عالَمٍ منفتح على الجذور والأحاجي.

كذلـك دأبت الثقافة الفنية والأدبية علـى تزويد العقل الحديث بصورة عن العالم تكاد أن تكون بديلة من نظيرتها العلمية، وإن كانت صورة أكثر تعقيداً ومتقلبة. فالقوة الثقافيـة للرواية، مثلاً، على صعيد تشكيل التجربة الإنسانية وصياغتها - من رابليه، سيرفانتس وفيلدنغ، مـروراً **بهوغـو، ستانـدال، فلوبـير، ملفيـل، دوستويسفسكي، وتولستوي**، وصولاً إلى **مان، هيسّه، لورنس، وولف، جويس، بروست وكافكا** - شكلت خصمـاً دائماً ويتعـذر التغلب عليه أكثر الأحيان لقوة التصـور العلمي السائد للعالم.

فاقـدة الإيمان بجملة الحَبْكات اللاهوتيـة والميثيولوجية العائدة إلى الأحقاب الغابرة بـادرت الثقافة المطلعة للغرب الحديث إلى السعـي لإشباع جوعه الغريزي إلى تناغم الكـون، إلى النظـام الوجـودي، إلى سلسلة الحبكات القصصيـة للروايات الخيالية. ومن خلال قدرة الفنان على توفير إطار ومغزى للتجربة، في البوتقة الصوفية للتجلي الجمـالي، بات من الممكن صنع واقع جديـد - «إيجاد منافس» بتعبير **هنري جيمس**. وهنـا في الرواية، كمـا في المسرح والشعر والفنون الأخرى، جـرى التعبير عن نوع من الهاجس إزاء ظواهر الوعي كوعي، كما إزاء جملة التفاصيل النوعية للعالم الخارجي، بما يمكّن الواقعية الفنية من «مسح الساحة كلها» (حسب تعبير جيمس مرة أخرى). هنا في ميادين الفن والأدب الفسيحة تمت، بقدرٍ ثاقب من الصرامة والتمايز الدقيق، متابعـة تلك الفينومينولوجيـا الرحبة للتجربـة الإنسانية التي كانـت أيضاً داخلة في الفلسفـة الرسمية نفسها مـن خلال **وليم جيمس وبيرغسـون، هوسرل وهايدرغر**. فبـدلاً من إجراء تحليلات تجريبيـة لعالم مشيَّأ، ركزت هـذه المدرسة اهتمامها على «الوجود» ذاتـه، على العالم المعاش للتجربة الإنسانية، علـى غموضه الذي لا يتوقف، عفويتِه واستقلاليتِه، أبعادِه غير القابلة للاحتواء، تعقيدِه المتزايد عمقاً باطراد.

وبهـذا المعنى فإن الحافز الرومنطيقـي تابع حركة العقل الحديـث الشاملة باتجاه الواقعية ووسَّعَها. تمثل الهدف برسم حدود جميع جوانب الوجود، وليس المقبولة وجودياً والمبرهنة إجماعياً فقط. ومع قيام النزعة الرومنطيقية بتوسيع مداها وتحويل تركيزها في غمرة الفترة الحديثة، فإنها حرصت على عكس الطابع الصحيح للحياة الحديثة كما هو في واقعيته المعاشة، دون التقيد بما هو مثالي أو أرستقراطي، أو بموضوعات تقليدية مستمـدة من مراجـع كلاسيكية، ميثولوجية، أو إنجيلية. تمثلـت الرسالة بتحول ما هو مبتذل واعتيادي إلى فن، برؤية ما هو شاعري وصوفي في أكثر تفاصيل التجربة العادية ملموسية، حتى فيما هو منحط وبشع. كان الهدف هو تسليط الضوء على «بطولة الحياة الحديثة» (بولدير)، كما على بطولتها المضادة في الوقت نفسه. عبر التعبير بقدرٍ مطرد التزايد من الدقة عن النوعية الملونة للتجربة الإنسانية، قام الرومنطيقي أيضاً بإيصال اضطرابهـا، وترددهـا، وذاتيتها. ومن خلال توغله الأعمـق فالأعمق في صلب الإدراك والإبـداع الإنسانيين، بـدأ الفنان الحديث ينتقل إلى ما وراء النظـرة التقليدية القائمة

على المحاكاة والتقليد إلى الفن، ونظرية واقع «المتفرج» الكامنة في أساسها. وفنان كهذا راح يسعى لأن يكون ليس فقط شخصاً يعيد إنتاج الأشكال، أو حتى يكتشفها، بل يبدعها هو. ليس المطلوب هو نسخ الواقع، بل اختراعه.

غير أن جملة هذه التصورات المتعاظمة جذرياً للواقع لم تكن سهلة الإذابة في بوتقة واحدة مع الوجه الأكثر موضوعية للعقل الحديث. غريباً أيضاً على المزاج العلمي كان انفتـاح الرومنطيقي المميز على الأبعاد المتعالية للتجربة، وعدائه الموصوف لاختزالية العلـم العقلانية المزعومة وادعاءات الاتصـاف باليقين الموضوعي. ومع مرور الوقت، مـا لبثت ما سبـق لها أن كانـت ثنائية وسيطية بـين العقل والإيمـان، أعقبتها ثنائية حديثـة مبكرة بين العلم العلماني والدين المسيحي، أن أصبحت هوة أعمق وأشمل بين العقلانيـة العلمية من جهة والثقافة الإنسانوية الرومنطيقية ذات الوجوه المتعددة من الجهـة الثانية، مع اشتمال الأخيرة الآن على زحمة متنوعة من وجهات النظر الدينية والفلسفية المتباينة المتحالفة تحالفاً فضفاضاً مع هذه المدرسة الفنية والأدبية.

النظـرة العالميـة المنشطـرة

لأن المزاجـين كانـا، كليهما، معبِّريـن بعمق وعلى نحوٍ متزامن عـن مواقف غربية مـع بقائهما في الوقت نفسه متضاربين غير قابلـين للتوفيق فيما بينهما، فإن النتيجة تمثلـت بنوع من التمزق والتشعـب المعقد والمركب في النظرة الغربية. فمع تأثر النفس الحديثـة الشديد بالوعي الرومنطيقي بل وحتى تماهيها معه بمعنى من المعاني، ولكن مـع بقاء ادعـاء العلم بامتـلاك الحقيقة بالغ القـوة في الوقت نفسه، عاشـ الإنسان الحديـث، عملياً، انشطـاراً يتعذر رَتْقُه بين عقله وروحه. بـات الفرد نفسه قادراً على استساغـة وتذوق كل من **بليك ولـوك**، ولكن ليس بطريقة متماسكة. قلما كانت نظرة بيتسـ الباطنيـة قابلـة للذوبـان في بوتقة واحدة مـع التاريخ، الذي يجـري تلقينه في الجامعات الحديثة. وأنطولوجيا ريلكه المثالية «إننا أسراب نحل غير المرئي» ما كانت سهلة الاستيعاب في جعبة فرضيات العلم التقليدي. وثمة وعي مفرط الحداثة والنفوذ **كوعي تي اس إليوت** كان أقرب إلى دانتي منه إلى دارون.

كان من شأن جيش جرار من الشعراء الرومنطيقيين، من متصوفة الأديان، ومن الفلاسفة المثاليين، ومن مدمني المخدرات من فرسان الثقافة المضادة، أن يعلنوا (بل ويصفوا بالتفصيل في الغالب) وجود حقائق أخرى وراء ما هو مادي، ويجادلوا دفاعاً عن انطولوجيا للوعي الإنساني مختلفة جذرياً وبحدة عن انطولوجيا النزعة التجريبية التقليدية. أما حين وصل الأمر إلى محطة تحديد كوزمولوجيا أساسية، فإن العقل العلمي العلماني بقي مستمراً في حسم مركز ثقل النظرة العالمية الحديثة (مركز ثقل الفلتآنشونغ). فإلهامات الرومنطيقي ورؤاه لم تستطع، في غياب التصويب الإجماعي، أن تتغلب على تضاربها الواضح مع حقائق الملاحظة العلمية المقبولة من الجميع، أساس العقيدة الحديثة. لم يكن الحالم مزوداً بوَرْدة عَطِرة، وردة ملموسة ومعلنة، تمكّنه من استعراض حقيقة حلمه أمام الجميع.

وهكذا فإن العلم ظل، فيما بقيت الرومنطيقية بأكثر معانيها عمومية مستمرة في إلهامها ثقافة الغرب «الداخلية» - فنه وأدبه، ونظرته الدينية والميتافيزيقية، مُثُله الأخلاقية - يملي الكوزمولوجيا «الخارجية»: ألفباء الطبيعة، مكانة الإنسان في الكون، وحدود معرفته الفعلية. ونظراً لخضوع العالم الموضوعي لحكم العلم، فإن الإدراك الرومنطيقي بقي محصوراً، بالضرورة، فيما هو ذاتي. فتأملات الرومنطيقيين حول الحياة، موسيقاهم وشعرهم وابتهالاتهم الدينية، وكلها زاخرة بالسحر وبالغة التطور والإتقان والحذلقة على الصعيد الثقافي، تعين عليها، آخر المطاف، أن تبقى محصورة بجزء فقط من الكون الحديث. صحيح أن للهموم الروحية، والخيالية، والعاطفية، والجمالية أمكنتها، إلا أنها لا تستطيع أن تدعي أدواراً أنطولوجية كاملة في عالم باتت معاييره موضوعية وبليدة جذرياً. فالتمزق بين الإيمان والعقل في الحقبة الوسيطية ونظيره بين الدين والعِلْم في الحقبة الحديثة المبكرة ما لبث أن أصبحا تمزقاً بين الموضوع والذات، بين الداخلي والخارجي، بين الإنسان والعالم، بين الإنسانيات (العلوم الإنسانية) والعِلْم (العلوم الطبيعية). ثمة صيغة جديدة من صيغ كون الحقيقة المزدوجة باتت مترسخة.

ونتيجة لهذه الازدواجية شهدت تجربة الإنسان الحديث مع العالم الطبيعي وعلاقته به نوعاً من الانقلاب المشحون بالمفارقات مع سير الفترة الحديثة قُدُماً، إذ بدا التياران الرومنطيقي والعلمي عاكسين، أحدهما الآخر على نحوٍ مقلوب. بدايةً، ثمة استغراق تدريجي للإنسان في الطبيعة بدا واضحاً على الجبهتين. فعلى الجبهة الرومنطيقية، كما في **روسو**، **غوته**، أو **ووردزوورث**، ثمة كان نوع من الاندفاع الحماسي نحو التوحد الواعي مع الطبيعة، على الصعيدين الشاعري والغريزي كليهما. أما على الجبهة العلمية فإن استغراق الإنسان في الطبيعة قد تحقق في قيام العِلْم بوصف الإنسان من منطلقات طبيعية متزايدة أولاً، وكلية مطلقة بعد ذلك. غير أن اتحاد الإنسان مع الطبيعة كان هنا، - على النقيض من التطلعات التناغمية لدى الرومنطيقيين، قد جرى إقحامه في سياق نوع من الصراع الداروني - الفرودي مع طبيعة وحشية لاواعية - من الصراع في سبيل البقاء، وفي سبيل تماسك الأنا، وفي سبيل الحضارة. ففي النظرة العلمية بدا عداء الإنسان للطبيعة - ومنه وجوب استغلال الطبيعة خارجياً وكَبْتُها داخلياً - النتيجة الحتمية لتطور الإنسان بيولوجياً وانبثاقه من باقي الطبيعة.

غير أن الشعور الرومنطيقي المبكر بالتناغم مع الطبيعة ما لبث أن شهد، على المدى الأطول، نوعاً من التحول المميز واللافت حين تقدمت الحقبة الحديثة في السن، شاخت. فعند هذا المنعطف بات المزاج الرومنطيقي متأثراً تأثراً مركباً ومعقداً جراء تطوراته الداخلية، جراء جملة المفاعيل الممزِّقة للحضارة الصناعية الحديثة والتاريخ الحديث، وجراء نظرة العلم إلى الطبيعة بوصفها مقولة موضوعية، بريئة من مركزية الإنسان، وعشوائية. فجاءت النتيجة المفرطة في حتميتها متمثلة بتجربة مع الطبيعة تكاد أن تكون معاكسة للمثل الأعلى الرومنطيقي الأصلي: بات الإنسان الحديث متزايد الإحساس باغترابه عن رحم الطبيعة، وبسقوطه من الوجود الأحادي، وبسجنه داخل كون عبثي قائم على الصدفة والضرورة. فبعد أن كَفَّ عن أن يكون طفل الطبيعة المجيد روحياً لدى الرومنطيقي الأول، صار إنسان الفترة الحديثة المتأخرة ساكناً، ذا حساسيات شديدة التنافر والتضارب لمدٍ غير محدودة خالية من المعنى. وبدلاً من أنغام رؤية **ووردزوورث** باتت أصداء رؤية فروست تتردد على النحو الآتي:

الفضاء يوجعنا نحن الحديثين: لقد سئمنا الفضاء.

تأملنا له يجعلنا متناهين في الصغر

مثل جائحة عابرة من المكروبات

نراها زاحفة على قطعة الزجاج

غشاء شيخوخة أتفه الكواكب هذا.

على النقيض من ذلك، ولأسباب مختلفة، كان المزاج المتحالف مع العلم والتنمية التكنولوجية قد دأب على كيل المديح لانفصال الإنسان عن الطبيعة وانعتاقه من أسرها. فتحرر الإنسان من قيود الطبيعة، قدرته على التحكم ببيئته، وقابليته العقلية على رصد الطبيعة وفهمها دون أي إسقاطات إنسانية، كانت جميعاً قيماً يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل العلمي. غير أن المفارقة هي أن هذه الإستراتيجية أوصلت العلم إلى وعي أكثر عمقاً لوحدة الإنسان الداخلية مع الطبيعة: لتبعيته الإلزامية للبيئة الطبيعية وانخراطه المناخي في هذه البيئة، لترابطه المعرفي (الابستمولوجي) المتشابك مع الطبيعة، التي لم يستطع يوماً أن يشيِّئها مئة بالمئة، ولجملة الأخطار الكامنة في المحاولة الحديثة الرامية إلى مثل هذا الفصل والتشيء. ومن هنا فإن العلم بدأ يتقدم نحو موقع ليس مختلفاً تماماً عن الموقع الرومنطيقي الأصلي في تقويمه لاندماج الإنسان بالطبيعة – وإن كان بلا أبعاد روحية أو متعالية عموماً، ودون الوصول علمياً إلى أي حل لجملة المشكلات النظرية والعملية التي لا يزال الشرخ العميق بين الإنسان والعالم ينوء تحت وطأتها.

في الوقت نفسه، كانت المقاربة الرومنطيقية قد استسلمت للاغتراب الذي فرضه ذلك الشرخ. فالطبيعة مازالت موضوعية وبعيدة عن مركزية الإنسان، ووعي النفس الحديثة الحاد لتلك الغربة الكونية قلما انخدشت بذلك التقارب العلمي الوليد والجزئي. صحيح أن كلاً من العالِم والفنان خَبُرا معاً وفي وقتٍ واحد، في زحمة القرن العشرين، انهيار وتفكك السلسلة القديمة لمقولات الزمان، المكان، السببية، والجوهر؛ غير أن آيات التمزقات الأعمق بين الكون العلمي والتطلع الإنساني بقيت دون حل. فالتجربة الحديثة مازالت مثقلة بقدرٍ عميق من اللاتجانس، وبجملة ثنائيات المزاجين

الرومنطيقي والعلمي العاكسة لانفراط عقد النظرة العالمية الغربية، الذي يبدو غير قابل للجسر فيما بين الوعي البشري واللاوعي الكوني، بين الإنسان الواعي والكون اللاواعي. بمعنى من المعاني بقيت الثقافتان، الحساسيتان، حاضرتين بنسب متباينة في كل فرد عاكف على التأمل من أفراد الغرب الحديث. ومع تعرض مجمل طابع وملابسات النظرة العالمية العلمية للانكشاف الكامل، فإن ذلك الشرخ الداخلي قد عيش بوصفه شرخاً في النفس البشرية الحساسة الملقاة في عالم غريب عن المعنى الإنساني. ليس الإنسان إلا حيواناً منقسماً، حيواناً ذا وعي ذاتي غير قابل للتفسير في كون غارق في بحر اللامبالاة.

محاولات تركيبية: من غوته وهيغل إلى يونغ

ثمة أناس حاولوا احتواء الشرخ عن طريق الجسر بين الضرورات العلمية والإنسانية على صعيدي المنهج والنظرية. تولى غوته قيادة حركة فلسفة طبيعية (naturPhilosophie) حاولت الجمع بين الملاحظة التجريبية والحدس الروحي في بوتقة علم طبيعي أكثر كشفاً وجلاء من علم نيوتن، علم قادر على التقاط الأشكال العضوية الأنموذجية الأصلية للطبيعة. فليس باستطاعة العالِم، بنظر غوته، الوصول إلى حقائق الطبيعة الأعمق عن طريق الابتعاد عن الطبيعة واستخدام تجريدات ميتة لا حياة فيها من أجل فهمها، عبر تسجيل العالَم الخارجي مثل أي آلة. من المؤكد أن مثل هذه الإستراتيجية من شأنها، وعلى نحوٍ مضمون، أن تجعل من الواقع المرصود وهماً في جانب منه، صورة جرى استئصال أعماقها بمصفاة لا واعية. فقط بالمبادرة إلى الجمع بين الملاحظة أو الرصد من جهة والحدس الخيالي من الجهة المقابلة في تفاعل حميم، يستطيع الإنسان اختراق مظاهر الطبيعة واكتشاف جوهرها. وعندئذ يغدو الشكل الأنموذجي الأصلي لكل ظاهرة واضحاً؛ عندئذ تغدو رؤية ما هو كلي فيما هو جزئي وإعادة جمعهما من الأمور الممكنة.

حاول غوته تسويغ هذه المقاربة بموقف فلسفي شديد الاختلاف عن موقف معاصره الأكبر سناً، كانط، إذ رأى، بالرغم من إقراره، مثل كانط، بالدور البناء لعقل الإنسان في المعرفة، أن علاقة الإنسان الحقيقية بالطبيعة متمثلة بالتغلب على

الثنائيـة الكانطية. فبنظر غوته ما من شيء إلا ومخترق من جانب الطبيعة، بما في ذلـك عقل الإنسان وخياله. ومن هنـا فإن حقيقة الطبيعة ليسـت موجودة بوصفها شيئـاً مستقلاً وموضوعياً، بل يتـم الكشف عنها في فعل المعرفـة الإنسانية بالذات. فـروح الإنسان لا تفرض نظامها على الطبيعة، كما سبق **لكانط** أن رأى. لعل الأصح هـو أن روح الطبيعـة تقوم بطرح نظامها هي من خلال الإنسان، الذي هو أداة البوح الذاتي لدى الطبيعة. ليست الطبيعة مختلفة عن الروح بل هي نفسها روح، غير قابلة للفصـل ليس عـن الإنسان وحسب بل وعن الرب. وهذا الـرب يحتضنها بمودة، بما يمكّـن عمليات الطبيعة من التعبير عن روح الرب وقوته. هكذا نجح غوته في الجمع بين الشاعر والعالِم في تحليل للطبيعة عكس تدينه الحسي المميز.

وبمـزاج مشابه، ما لبثـت التأمـلات الميتافيزيقية للمثاليين الألمـان بعد **كانط** أن تكللـت بمأثرة جـورج دبليو اف هيغـل الفلسفية غير العادية. بالاستنـاد إلى الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، إلى التصوف المسيحي، وإلى الرومنطيقية الألمانية وصولاً إلى بنـاء نظامه الشامل، بادر هيغـل إلى طرح تصور للواقع قائم على الربط بين الإنسان والطبيعـة، بين الروح والمادة، بين البشري والإلهي، وبـين الزمن والأبدية. وفي أساس فكـر **هيغل** كمن فهمـه للجدل (للديالكتيك)، الذي بموجبـه تتكشف الأشياء كلها في عمليـة تطورية مستمرة لا بد لكل حالة وجود فيها من أن تتمخض عن نقيضتها. ثم لا يلبـث التفاعل بين هذين النقيضين أن يفضي إلى مرحلة ثالثة يندمج فيها النقيضان - اللذان يُهزمان ويتحققان في الوقت نفسه - في تركيبة أغنى وأسمى، تركيبة سرعان ما تتحول بدورها إلى القاعدة التي تسند عملية تناقض وتركيب جدلية (ديالكتيكية) أخـرى[62]. وقـد أكد هيغل أن مـن شأن كل جانب مـن جوانب الواقع -فكـر الإنسان، التاريخ، الطبيعة، الحقيقة الإلهية نفسها- أن يتم جعله قابلاً للفهم من خلال إحاطة الفلسفة بهذه العملية الأساسية، عملية الجدل (الديالكتيك).

تمثل دافع **هيغل** الطاغي والأول بإدراك جميع أبعاد الوجود بوصفها موحدة جدلياً (ديالكتيكيـاً) في كيان كلي واحد. ففكـر الإنسان كله والواقع بمجمله مشبعان، حسب

مـا يـرى هيغل، بالتناقض الـذي وَحْدَه يوفـر إمكانية تطوير حـالات أعلى من الوعي ومستويـات أسمى مـن الوجود. كل من مراحل الوجود ينطـوي في داخله على تناقض ذاتـي، وهذا التناقض هـو الذي يضطلع بدور المحرك الدافع إلى مرحلة أعلى وأكمل. ومـن خلال عملية جدلية (ديالكتيكية) متواصلة من التناقض والتركيب، يبقى العالم على الدوام في غمرة عملية استكمال لذاته. وفي حين أن الجوهر المحدد للنقائض بقي، علـى امتداد الجزء الأكبر من تاريـخ الفلسفة الغربية منذ أرسطـو وصاعداً، متمثلاً بكونهـا متعارضة منطقياً وإقصائية تبادلياً، فـإن هذه النقائض إن هي، بالنسبة إلى هيغـل إلا عناصـر ضرورية منطقيـاً ومتحاضنة تبادلياً في إطـار حقيقة أكبر. فتبقى الحقيقة، إذًا، متناقضة جذرياً.

ومع ذلك فإن عقل الإنسان في أعلى مستويات تطوره ظل، برأي هيغل، كامل القدرة على إدراك مثل هذه الحقيقة. وخلافاً لنظرة كانط الأكثر مداورة، امتلك هيغل إيماناً عميقـاً بالعقل البشري، مقتنعـاً باستناد هذا العقل، آخر المطـاف، إلى العقل الإلهي نفســه. وفي حـين أن كانط كان قد جادل قائلاً بعدم قـدرة العقل على اختراق حجاب الظواهـر وصولاً إلى الحقيقة النهائيـة، لأن عقل الإنسان المحدود كان بالضرورة يقع في التناقـض كلما حاول ذلك، فإن هيغل رأى عقل الإنسان، من حيث الأساس، تعبيراً عـن روح كليـة أو عقل (جايست) كوني، يمكن من خـلال قوته، كما في الحب، أن يتم التعالي على سائر النقائض وصولاً إلى صيرورات أو تركيبات أسمى.

رأى **هيغـل** أيضاً أن ثورة كانط الفلسفية لم تقم برسم الحدود النهائية أو الأسس الضروريـة للمعرفـة الإنسانية، بـل لعلها كانت سلسلـة طويلة من مثل هـذه الثورات المفهوميـة النظرية التي دأب الإنسان بوصفه فاعلاً على الاعتراف من خلالها تكراراً بـأن ما كان قد ظُـن أنه كيان بحد ذاته لم يكتسب مضمونه إلا من خلال الشكل الذي أضفاه عليه الفاعل. فتاريخ العقل البشري ظل على الدوام يكرر هذه الدراما الملحمية المتمثلـة بصيرورة الفاعل واعياً لذاته والتدمـير اللاحق لشكل الوعي غير المنتقد من قبل. وتراكيب المعرفة الإنسانية ليست ثابتة وأزلية، كما افترض كانط، بل هي مرحلة محـددة تاريخياً تتطور في جدل (ديالكتيك) مستمـر إلى أن يصل الوعي إلى معرفة

ذاتـه معرفـة مطلقة. فما بدا في أي لحظة ثابتاً ومؤكـداً كان يتم التغلب عليه باطراد من خـلال العقل المتطور، بما كان يفضي إلى توفير إمكانيـات جديدة ومساحة أوسع من الحرية. وكل مرحلة من مراحل الفلسفة بدءاً بقدماء ما قبل سقراط، وكل صيغة مـن صيغ الفكر في التاريخ الإنساني كانت نظرة غير مكتملة من جهة ولكنها مع ذلك خطـوة ضرورية في هـذه العملية التطورية الفكرية العظيمة مـن جهة ثانية. والنظرة العالميـة لكل حقبة كانـت حقيقة مشروعة بالنسبة إلى ذاتها مـن ناحية مع بقائها في الوقـت نفسه، من ناحيـة ثانية، مرحلة غير مكتملة من مراحل عملية تكشف الحقيقة المطلقة الذاتية الكبرى.

هـذه العملية الجدلية (الديالكتيكية) ذاتها طبعت أيضـاً فهم هيغل الميتافيزيقي والدينـي. رأى هيغل الوجود الأولي للعالم، العقـل أو الروح الكلي، متكشفاً عبر خلقه، واصـلاً إلى تحققه النهائي في روح الإنسـان. فالمطلق، حسب فهم هيغل، يطرح نفسه في إطـار الحالة المباشـرة لوعيه الداخلي الخاص أولاً، ثم ينفي هـذا الوضع الأولي عـن طريق التعبير عن ذاته في زحمة جزئيات عالم المكان والزمان المحدود، وأخيراً يتمكـن عن طريق «نفـي النفي» من استعادة نفسه بجوهـره اللانهائي. وبذلك يتغلب العقـل علـى اغترابه عن العـالم، وهو عالم سبق للعقـل نفسه أن أسسـه. وهكذا فإن حركة المعرفة تتطور من وعي الموضوع مستقلاً عن الذات، إلى معرفة مطلقة بات فيها العارف والمعروف واحداً.

غير أن المطلق لم يكن قادراً على التحقق الذاتي إلا من خلال عملية نفي وإنكار ذات جدليـة (ديالكتيكية) معينة. وفيما كان الكامن والعلمـاني مرفوضين عند **أفلاطون** مقابـل قبول المتعالي والروحي، فإن هذا العالم هو، بالنسبة إلى **هيغل**، الشرط المؤكد لتحقق المطلـق الذاتي. ليست الطبيعة والتاريخ، برأي **هيغل**، إلا عمليتين دائبتين على التقـدم نحو المطلق: فالروح الكلية تعبر عن ذاتها في المكان بلغة الطبيعة، وفي الزمان بلغـة التاريخ. إن سائـر عمليات الطبيعة والتاريخ بمجمله، بمـا في ذلك مسيرة تطور الإنسـان علـى الأصعدة الفكريـة، الثقافية، والدينيـة، تؤلف خطة سعـي المطلق إلى التجلـي الذاتـي. تماماً كما لم يستطع الإنسان بلوغ نشـوة الانتصار المصاحبة لإعادة اكتشـاف قدسيته وإلهيته الخاصة إلا عـبر عيش الاغتراب عن الرب، لم يكن التعبير

عـن الطبيعة اللانهائية للرب إلا من خلال عملية صيرورة الرب محدوداً، في الطبيعة والإنسان. وهذا هو الذي دفع **هيغل** إلى أن يعلن أن جوهر التصور الفلسفي معبر عنه في التجلي المسيحي المتمثل بتجسد الرب في الإنسان، ذروة الحقيقة الدينية.

ليس العـالم إلا تاريخ تكشُّف الإله وتجليه، إلا عملية صـيرورة متواصلة ومطردة، إلا ملحمـة كبرى وهائلة، يقوم فيها الكون بالكشف عـن نفسه وصولاً إلى حريته. وما مـن صراع وتطور إلا ويتم حله في بلوغ غاية - (نهاية: telos) العالم، هدفه وغرضه. وفي هذا الجـدل (الديالكتيك) الجبـار تكمن جميع الإمكانيـات والاحتمالات بصيغ متزايـدة التعقيد باطراد، وكل ما هـو مضمر في الحالة الأصلية للوجود يغدو مكشوفاً تدريجيـاً. أما محور ذلك الانكشاف، حامل مجد الرب، فهو الإنسان - فكره، ثقافته، تاريخُـه. ومن هنا فإن استيعـاب التاريخ حل، بنظر **هيغل**، محل اللاهوت: ليس الرب خلق الخلق، بل هو عملية الخلق نفسها. وليس الإنسان المتفرج السلبي على الواقع، بل خالقه الفاعل، وتاريخه بؤرة تحققه. فالجوهر الكلي المخترق والمؤسس لجميع الأشياء يصـل أخـيراً إلى وعي ذاته في الإنسـان. وفي ذروة تطوره الطويل يصـل الإنسان إلى امتلاك الحقيقة المطلقة، ويقر بتوحده مع الروح السماوية التي تحققت فيه.

حين جرى طرح هذا كله أوائل القرن التاسع عشر، وعبر عدد من العقود اللاحقة، ثمـة كثيرون عدّوا تركيبة هيغل الفكرية العظيمـة التصور الفلسفي الأكثر إقناعاً، بل النهائـي، في تاريـخ العقل الغربـي، ذروة تطور الفلسفة الطويل منـذ الإغريق. ما من وجـه من وجوه الوجود والثقافـة الإنسانيين إلا واهتدى إلى مـكان له في هذا التصور للعـالم، إلا وبات محتضنـاً في كليته الشاملة. بدا نفوذ هيغل كبيراً، في ألمانيا أولاً، وفي البلـدان الناطقة بالإنجليزية بعد ذلك، مشجعـاً إحياءً لجملة الدراسات الكلاسيكية والتاريخيـة من وجهة نظر مثالية، موفراً مـلاذاً ميتافيزيقياً للمثقفين ذوي النزعات الروحيـة في صراعهم مـع القوى المادية العلمانية. ثمة انتبـاه جديد إلى التاريخ وإلى تطور الأفكار تحقق جراء ذلك، حيث بات التاريخ يُرى متحركاً، آخر المطاف، لا بفعل عوامل سياسية واقتصادية -أي مادية- صرفة، وإن لعبت جميعاً دوراً، بل بفعل الوعي نفسه، بالأحرى، بفعل الروح أو العقل، وبفعل التكشف الذاتي للفكر وقوة الأفكار.

غير أن **هيغل** استثار أيضاً فيضاً من الانتقادات. فالإقفالات المطلقة لنظامه بدت، بنظر البعض، مقيِّدة لاحتمالات الكون غير القابلة للتكهن، كما للاستقلالية الشخصية للفرد الإنساني. وإصراره على الحتمية العقلانية للروح المطلقة والتغلب النهائي على جميع التناقضات بدا وكأنه قطع للطريق على سمتي الاحتمالية واللاعقلانية الإشكاليتين للحياة، وإغفال لواقعية التجربة الإنسانية العاطفية والوجودية الملموستين. وتأكيداته الميتافيزيقية المجردة بدت هادفة إلى تجنب الحقيقة الغامضة للموت، وإلى التغافل عن تجربة الإنسان وتعذر فهمه. أما المنتقدون الدينيون فاعترضوا على القول بأن الإيمان بالرب ليس حلاً وحده لمشكلة فلسفية، وبأن الأمر يتطلب قفزة إيمانية حرة وجريئة في زحمة الجهل واللايقين الغارق في الظلام. وثمة آخرون فسروا فلسفته تسويغاً ميتافيزيقياً للأمر الواقع، وانتقدوها، من ثم، بوصفها خيانة لاندفاعة البشرية باتجاه تحقيق التحسن على الصعيدين السياسي والمادي. ومنتقدون لاحقون لاحظوا أن نظرته التمجيدية إلى الثقافة الغربية في سياق تاريخ العالم، وإلى قيام الحضارة العقلانية بفرض نفسها على الاحتمالات الطبيعية، من شأنهما أن يُفسِّرا على أنهما تبرير لغريزة الإنسان الحديث المتغطرسة المندفعة نحو الهيمنة والاستغلال. وبالفعل فإن مفاهيم هيغلية أساسية مثل تلك المتعلقة بطبيعة الرب، الروح، العقل، التاريخ، والحرية بدت منفتحة على تفسيرات متناقضة مئة بالمئة.

كثيراً ما بدت أحكام هيغل التاريخية استباقية، مقاصده السياسية والدينية غامضة، لغته وأسلوبه مربكان. يضاف إلى ذلك أن آراءه العلمية بقيت غير أرثوذكسية (أصولية) وإن مطَّلعة. وعلى أي حال فإن مثالية هيغل لم تكن سهلة التجانس مع النظرة الطبيعية التي يؤيدها العِلْم إلى العالم. فبعد داروين لم يعد التطور متطلباً، على ما بدا، أي روح شاملة، كما أن النظرة العلمية التقليدية إلى الأدلة لم تقترح روحاً كهذه. كذلك لم توفر الأحداث التاريخية اللاحقة، أخيراً، أي أساس للثقة بالتكلل الروحي الحتمي للإنسان الغربي عبر التاريخ.

كان **هيغل** قد تكلم بالثقة الأوتوقراطية لإنسان كان قد عاش رؤية حقيقية صحتها المطلقة متعالية على نزعة الشك ومستلزمات الاختبارات التجريبية التفصيلية التي

يمكن للأنظمة الأخرى أن تتطلبها. وبنظر منتقديه، بدت فلسفة هيغل خيالية، بلا أساس. صحيح أن العقل الحديث أخذ أشياء كثيرة من هيغل، ولاسيما التقاطه للجدل (الديالكتيك) وإقراره بطغيان التطور وجبروت التاريخ؛ إلا أن الصيرورة أو التركيبية الهيغلية، بكليتها، لم تحظ بدعم العقل الحديث. بدا كما لو أن الهيغلية ما لبثت، في أثناء تحقيقها لنظريتها، أن تعرضت للغرق في بحر ردود الأفعال التي أسهمت، هي نفسها، في إطلاقها - بحر اللاعقلانية والوجودية (شوبنهاور وكيركغارد)، بحر المادية التاريخية (ماركس وإنجلز)، بحر الذرائعية (البراغماتية) التعددية (جيمس وديوي)، بحر الوضعية المنطقية (رسل وكارناب)، وبحر التحليل اللغوي (مور وفيتغنشتاين). وجميعها حركات متزايدة القدرة على عكس المزاج العام للتجربة الحديثة. ومع انحسار نفوذ هيغل انسحب من الساحة الفكرية الحديثة المفهوم الميتافيزيقي الأخير القوي ثقافياً، القائم على ادعاء وجود نظام كوني في متناول وعي الإنسان.

وفي القرن العشرين حاول علماء ذوو ميول ميتافيزيقية مثل هنري بيرغسون، ألفرد نورث وايتهد، وبيير تايلهارد دو شاردان التوفيق بين صورة التطور العلمية ومفاهيم فلسفية ودينية لواقع روحي عميق من منطلقات شبيهة بمنطلقات هيغل. إلا أن مصائرهم كانت، هي الأخرى، مشابهة، لأن مثل هذه التأملات جاءت مفتقرة إلى ما يكفي من الأساس التجريبي الواضح بنظر البعض برغم أن آخرين كثيرين عدّوها تحديات عبقرية وشاملة للرؤية العلمية التقليدية. ونظراً لطبيعة الحالة، بدا أن ليس ثمة أي وسيلة حاسمة لإثبات صحة مفاهيم معينة مثل الطاقة الروحية الإبداعية الخلاقة الفاعلة في العملية التطورية لدى بيرغسون، الرب المتطور الدائب على تبادل التبعية مع الطبيعة وعمليات صيرورتها عند وايتهد، و«سفر تكوين الكون» الذي من شأن تطور الإنسان والعالم أن يتحققا فيه عند بلوغ «محطة ختامية» (محطة أوميغا) جامعة بين المسيح والوعي لدى **تايلهارد**. ومع أن كلًا من نظريات العملية التطورية الغنية روحياً لقيت قدراً واسعاً من الاستجابة الشعبية وراحت تفعل فعلها في الفكر الحديث اللاحق على نحوٍ مضمر وماكر، فإن التوجه الثقافي المعلن والصريح، ولاسيما في الأوساط الأكاديمية، بقي مغايراً.

كذلك شكل تقهقر النظرات الميتافيزيقية التأملية دليلاً على تقهقر النظرات التاريخية التأملية، والمشروعات الملحمية الشبيهة بمشروعي **أوزفالد شبنغلر** **وآرنولد توينبي**، ولو مع وجود بعض المعجبين، ما لبثت أن تعرضت، مع مرور الزمن، للاهتراء والتآكل كما كان قد حصل لمشروع هيغل من قبل. فالتاريخ الأكاديمي بات عازماً على فك ارتباطه مع المهمة المتمثلة بفهم أنماط كبرى خاضعة واتساقات شاملة في التاريخ. والبرنامج الهيغلي القائم على اكتشاف «معنى» التاريخ و«هدف» التطور الثقافي بات الآن يُعد برنامجاً مستحيلاً ومضلَّلاً. وقد رأى أساتذة التاريخ المحترفون، بدلاً من ذلك، أن من الأنسب والأكفأ حصر اهتمامهم بدراسات اختصاصية محددة بدقة وعناية، بمشكلات منهجية (ميثودولوجية) مستمدة من العلوم الاجتماعية، بتحليلات إحصائية لعوامل قابلة للقياس مثل المستويات السكانية وأرقام الدخل. من الأفضل لاهتمام المؤرخ أن يتوجه نحو التفاصيل الملموسة لحيوات الناس، ولاسيما نحو سياقات هذه الحيوات الاقتصادية والاجتماعية - «التاريخ من تحت» - بدلاً من الانشغال بالصورة المثالية لسلسلة من المبادئ الكلية عبر التركيز على العظماء وصولاً إلى اصطناع تاريخ العالم بل تزويره. وامتثالاً لتوجيهات التنوير أقر المؤرخون الأكاديميون بالحاجة إلى فصل التاريخ كلياً عن سائر السياقات اللاهوتية (الدينية - الثيولوجية)، الأسطورية (الميثولوجية)، والماورائية (الميتافيزيقية) التي طالما كان متجذراً في تربتها. ليس التاريخ، مثله مثل الطبيعة، إلا ظاهرة اسمانية تجب معاينتها تجريبياً دون أي تصورات روحية أو روحانية مسبقة.

غير أن النزعة الرومنطيقية كان من شأنها، مع انتقال الحقبة الحديثة إلى مراحلها اللاحقة، أن تشتبك من جديد مع العقل الحديث من ميدان مختلف تماماً. فأفول نجم **هيغل** وجملة النظرات الميتافيزيقية والتاريخية الشاملة كان متولداً من بيئة فكرية خاضعة لطغيان نفوذ علم الفيزياء في تحديد مصير الفهم الثقافي للواقع. غير أن شروع العلم نفسه بالانكشاف، على الصعيدين المعرفي والعملي (البراغماتي)، بوصفه صيغة نسبية وقابلة للخطأ من صيغ المعرفة، وبعد أن كانت الفلسفة والدين قد فقدا أهميتهما الثقافية السابقة، دفع أفواجاً من الأفراد المتبصرين المتأملين إلى

البدء بالتحول نحو الداخل، نحو نوع من معاينة الوعي ذاته بوصفه مصدراً محتملاً من مصادر المعنى والهوية في عالم بات، فيما عدا ذلك، خالياً من القيم. وهذا التركيز الجديد على الآليات الداخلية للنفس عكس أيضاً اهتماماً متزايد الحذلقة بالبُنى اللاواعية في داخل عقل الذات الدائبة على تحديد مصير الطبيعة الظاهرة للموضوع - مواصلة للمشروع الكانطي على مستوى أشمل. وهكذا فإن التحليل النفسي (علم نفس الأعماق - سايكولوجيا الأعماق) لدى فرويد ويونغ، وكلاهما شديدا التأثر بالتيار الرومنطيقي الألماني المتدفق من غوته إلى نيتشه، أثبت أنه العلم الأكثر ثباتاً وجذرية بين سائر تجليات العلم المتأثرة بالرومنطيقية (إذا استثنينا دين النظرية التطورية الحديثة المركب والمعقد للتطور العضوي في الطبيعة والتاريخ، للحقيقة بوصفها عملية صيرورة مطردة).

من خلال اهتمامه بالدوافع والقوى الأولية للاوعي - بالخيال، والعاطفة، والذاكرة، والأسطورة، والأحلام؛ بالاستبطان، والأمراض النفسية، والدوافع الخفية، وبما هو ضبابي وغامض - نجح التحليل النفسي في إيصال تصورات النزعة الرومنطيقية المسبقة إلى مستوى جديد من التحليل المنهجي والأهمية الثقافية. فمع **فرويد** الذي تحول إلى علم الطب بعد سماع قصيدة غوته مَوّال للطبيعة، وهو طالب، الذي بقي حياته كلّها مهووساً بالحدب على تجميع الآثار الدينية والميثولوجية القديمة، كثيراً ما بقي التأثير الرومنطيقي مخبوءاً أو معكوساً تحت تأثير الافتراضات التنويرية - العقلانية الطاغية على رؤيته العلمية. أما مع يونغ فإن الموروث الرومنطيقي ما لبث أن أصبح أكثر وضوحاً وصراحة مع السير قدماً على طريق إكساب اكتشافات فرويد مزيداً من الاتساع والعمق. ففي أثناء تحليل طيف واسع من الظواهر السايكولوجية والثقافية، اهتدى **يونغ** إلى أن يؤكد وجود لاوعي جماعي مشترك بين جميع البشر ومركب وفقاً لمبادئ أنموذجية أصلية قوية. ومع أن كون التجربة الإنسانية مشروطة محلياً بحشد من العوامل البيولوجية، الثقافية والتاريخية الملموسة بدا واضحاً، فإن إذابة جميع هذه الأمور في بوتقة مستوى أعمق بدت سلسلة مؤكدة من أنماط التجربة أو صيغها، من الصيغ الأنموذجية الأصلية الناظمة باطراد لجملة عناصر التجربة الإنسانية في تشكيلات نمطية والمفضية نوعاً من الاستمرارية الديناميكية

علـى السايكولوجيا البشرية الجماعية. وهذه النمــاذج الأصلية دامت بوصفها صيغاً رمزية قَبْلية مع مبادرتها إلى ارتداء ثوب اللحظة في كل حياة فردية وكل حقبة ثقافية، مخترقة كل التجارب، وكل المعارف، وكل النظرات العالمية.

تمخض اكتشاف اللاوعي الجماعي ونماذجـه الأصلية عن إحداث توسيع جذري لدائـرة السايكولوجيـا على صعيـدي الاهتمام والرؤيـا. فالتجربة الدينيـة، والإبداع الفنـي، والنظم الباطنية، والخيـالات الميثولوجية باتت خاضعة للتحليل من منطلقات بعيـدة عـن الاختـزال شديـدة التذكير بالصحـوة الأفلاطونيـة الجديـدة والنهضة الرومنطيقيـة. ثمة بُعْد جديد لفهم هيغل للجـدل (الديالكتيك) التاريخي ما لبث أن تجلـى وبرز مع - نفاذ يونـغ إلى أعماق نزوع النفس الجماعيـة إلى عَنْقَدة تناقضات أنموذجية أصلية في التاريخ قبل الانتقال إلى صيرورة على مستوى أعلى. هناك فيض مـن العوامل التي تعرضت من قَبْل للإهمال والتجاهل من جانب العلم والسايكولوجيا تم الاعتراف بها بوصفها عوامل ذات شأن بالنسبة إلى مشروع الطب النفسي، وجرت صياغتهـا نظريةً نابضـة بالحياة: إبداعية واستمراريـة اللاوعي الجماعي، الحقيقة والقـوة السايكولوجيتـين لأشكال وصيغ رمزية منتجة عفويـاً ولشخصيات ميثولوجية مستقلـة، طبيعـة الظل أو الشبح وقوتـه، المركزية السايكولوجيـة للبحث عن المعاني، أهميـة العناصر الغائية والمنضبطة ذاتياً في عمليات النفس، ظاهرة حالات التزامن. قدمت سايكولوجيا فرويد ويونغ، إذًا، حلاً وسطاً مثمراً، أرضية مشتركة خصبة، بين العلم والإنسانيات - حلاً قائماً على الإحساس بأبعاد التجربة الإنسانية الكثيرة، على الاهتمـام بالفن والدين والحقائق الداخليـة، بشروط كيفية وظواهر ذات شأن ذاتياً؛ مـع بقائه مع ذلـك حريصاً على الصرامـة التجريبية، على المعرفـة العقلانية، على العرفان العملي الفاعل علاجياً في إطار من البحث العلمي الجماعي.

غـير أن تأثـير التحليـل النفسي (علـم نفس الأعمـاق) الفلسفـي الأوسع بقي في البدايـة، تحديـداً لتجـذره أساساً في تربـة النظرة العالميـة (الفلتانشونـغ) العلمية الأشمـل، محـدوداً. وهذه المحدودية لم تنشأ من هشاشة التحليـل النفسي إزاء النقد جـراء عـدم كفاية صفته «العلمية» مقارنـة، مثلاً، بسايكولوجيا السلـوك أو ميكانيكا الإحصـاء (فمما يقال أحيانـاً: إن الانطباعـات السريرية لا تستطيـع أن تشكل أدلة

موضوعيــة، بريئــة من التلــوث، بالنسبة إلى نظريــات التحليل النفســي). ومثل هذه الانتقــادات كانت تصدر بين الحين والآخر عن علماء أكــثر محافظة، إلا أنها لم تكن ذات تأثــير مهم في قبــول التحليل النفسي ثقافياً، لأن أكثرية الذين اطلعوا على رؤاها مــا لبثــوا أن اكتشفــوا حقيقة انطواء تلك الــرؤى على قدرٍ معين مــن البداهة الذاتية الداخليــة والمنطــق المقنع، متحلية أغلــب الأحيان بطابع نوع مــن الإضاءة. غير أن ما كان أكــثر تقييداً لتأثير التحليل النفسي تمثــل بطبيعة دراسته بالذات: فنظراً لثنائية العقــل الحديث الموزع بين الذات والموضــوع الأساسية، تعين على رؤى التحليل النفسي أن يتم الحكم عليها نسبة فقط إلى النفس، نسبة إلى الجانب الذاتي للأمور، لا نسبة إلى العالم كعالم. وحتى إذا بدت صحيحة «موضوعياً»، فإنها كانت صحيحة موضوعياً فقط نسبة إلى واقع ذاتي. لم تقم، كما لم يكن بوسعها أن تقوم، بتغيير السياق الكوني الذي في إطاره سعى الإنسان إلى التماسك السايكولوجي.

وهــذا التقييد تعزز أكثر جــراء النقد المعــرفي (الإبستمولوجــي) الحديث لمجمل المعرفة الإنسانية. وعلى الرغم من كونه أكثر مرونة من فرويد ميتافيزيقياً، فإن يونغ كان أكــثر تشــدداً معرفياً (إبستمولوجيــاً)، وقد دأب خلال الجــزء الأكبر من حياته علــى تكرار جملة الحدود والقيود المعرفية (الإبستمولوجية) الأساسية المفروضة على نظرياته الخاصة (وإن حرص أيضاً على تذكير علماء أكثر تقليدية بأن وضعهم المعرفي (الإبستمولوجي) لم يكن مختلفاً). وبانطلاقه الفلسفي من المدرسة النقدية الكانطية بدلاً من مادية فرويد الأكثر تقليدية في عقلانيتها، تعين على يونغ أن يقر بأن من شأن سايكولوجيتــه ألا تنطوي على مضاعفــات ميتافيزيقية ضرورية. صحيح أن قيام يونغ بإضفــاء صفة الظاهــرة التجريبية على الواقع السايكولوجــي كان في حد ذاته خطوة كــبرى على طريق تجاوز كانط، لأنــه كان بذلك يعطي مضمونــاً لتجربة «داخلية» كما كان قد سبق لكانط أن فعل بالنسبة إلى التجربة «الخارجية»: إذ إن التجربة الإنسانية كلهــا، لا الانطباعــات الحسيــة فقط، كان لا بد مــن شملها وصــولاً إلى نزعة تجريبية شاملــة حقاً؛ غير أن **يونغ**، وبروح كانطيــة، أعلن أن مثل هذه الانطباعات، مهما كانت المعطيــات المتوفرة من خلال المعاينات العلاجية النفسية، لم تكن قادرة، بالمطلق، على توفــير تسويــغ حقيقي لأطروحات ذات علاقــة بالكون أو الواقع بوصفه كونــاً أو واقعاً.

لم يكـن من شأن اكتشافات السايكولوجيا أن تكشـف شيئاً بيقين عن التأسيس الفعلي للكـون، بصرف النظر عن المدى الذاتـي لإقناع الأدلة المؤكدة لوجـود بُعد ميثولوجي، روح عالميـة (أنيمـا موندي)، أو إلـه أعلى. فكل مـا يستطيع العقل البشـري إنتاجه لا يمكـن عـده إلا نتاج عقل بشري وتركيباتـه الداخلية، دون أي ارتباطـات موضوعية أو كونيـة ضرورية. والقيمـة المعرفية (الإبستمولوجية) للتحليـل النفسي كامنة بالأحرى في قدرتهـا على الكشـف عن تلك العوامـل البنيوية اللاواعية، عن النمـاذج الأصلية، المتحكمة، على ما يبدو، بسائر الوظائف الذهنية ومجمل المناحي الإنسانية في العالم.

وهكـذا فـإن ساحة يونـغ ومفاهيمه بـدت متطلبة تفسـيراً سايكولوجيـاً حصرياً لاكتشافاتـه. صحيـح أنها تجريبيـة، إلا أنها تجريبيـة سايكولوجياً فقـط. ربما كان التحليـل النفسي قد نجـح في الكشف عن عالم أعمق بالنسبـة إلى الإنسان الحديث، غـير أن الكـون الموضوعي كما هو معـروف في العلوم الطبيعية بقـي غامضاً ومبهماً، دون أي أبعـاد متعاليـة. صحيح أن عدداً كبيراً من أوجـه الشبه المدهشة موجودة بين النمـاذج الأصلية اليونغيـة ونظيرتها الأفلاطونية، غـير أن الأولى نفسية فقط، وهنا مكمـن الفـرق الأساسي بين اليونـاني الكلاسيكـي والرومنطيقي الحديـث: ثمة بين الاثنـين كل من ديكارت، ونيوتـن، ولوك، وكانط. ومع تفرع العقل الحديث وتوزعه بين داخلية رومنطيقية وتحليلية نفسية من ناحية والكوزمولوجيا الطبيعية للعلوم الطبيعية من الناحية الأخرى، بدا وكأن ليس هناك أي احتمال لأي مزاوجة حقيقية بين الذات والموضـوع، بين النفس والعالم. ومع ذلك فإن الإسهامات العلاجية والفكرية للمدرسة الفرويديـة - اليونغيـة في رصيد ثقافة القـرن العشرين كانت كثـيرة، وظلت تكتسب مزيداً من الأهمية والخطورة عقداً بعد عقد.

وبالفعـل فـإن النَّفْـس الحديثة بـدت بحاجة إلى خدمـات التحليـل النفسي بقدرٍ متعاظـم مـن الإلحاح، مـع صـيرورة إحساس عميـق بالاغتراب الروحـي وغيره من أعراض الكَرْب الاجتماعـي والسايكولوجي أكثر انتشاراً. فبعد أن كَفَّتْ جملة وجهات النظـر الدينية التقليدية عن تقديم أي عزاء فاعل، بـات التحليل النفسي ذاته، جنباً إلى جنـب مـع إفرازاته العديدة مرتدياً ثوب دين معـين - عقيدة جديدة بالنسبة إلى

الإنســان الحديث، طريقة من طرائق شفاء الــروح الجالبة للإنعاش وتجديد الولادة، تجليــات رؤية مفاجئة وهداية روحية (مــع أوجه أخرى دينية أيضاً، إضافةً إلى تخليد ذكرى أنبياء السايكولوجيا المؤسسين وتجلياتهم التدشينية، وتطوير العقائد الجامدة، والنخــب الكهنوتيــة، والطقوس، والانشقاقــات، والهرطقــات، والإصلاحات الدينية، وانتشــار الطوائف البروتسنتية والغنوسطيــة). ومع ذلك فإن خلاص النفس الثقافية لم يبــد متحققاً على نطاق واسع - كما لو أن أدوات سايكولوجيا الأعماق كانت تُوظف في سياق موبوء بعلة أكثر شمولاً مما يستطيع أي طب نفسي ذاتي أن يحلم بشفائها.

نزعتا الوجود والعدم

مع سير القرن العشرين قدماً وجد الوعي الحديث نفسه أسير عملية توسع وتقلص متزامنــة شديدة التناقض. ثمة تطور فكري وسايكولوجي غير اعتيادي جاء مصحوباً بنوع من الإحساس القاتل بالتفسخ والاعتلال. ثمة اتساع للآفاق وانفتاح على الآخرين غير مسبوقين جاءا متزامنين مع اغتراب خاص لم يكن أقل تطرفاً. إن كماً مذهلاً من المعلومــات كان قد أضحى متوافراً عن سائر جوانب الحياة - عن العالم المعاصر، عن الماضي التاريخي، عن الثقافات الأخرى، وعن أنماط حياتية أخرى، وعن عالم مادون الــذرة، وعن الماكروكــوزم، وعن العقل والنفــس البشريين - غــير أن ذلك كله ترافق أيضاً بقدرٍ أقل من التنظيم، بمستوى أدنى من الترابط والشمول، وبدرجة أضعف من اليقــين. إن الحافز العظيم الطاغي المحدِّد لمواصفات الإنسان الغربي منذ النهضة - حافز التماس الاستقلال، وتقرير المصير، والفردية - كان قد نجح، بالفعل، في تحقيق تلك المُثُل العليا على أرض الواقع في العديد من الحيوات؛ غير أنه كان في الوقت نفسه قد تمخض أيضاً عن عالم باتت فيه عفويةُ الفرد وحريتُه متعرضتين لقدرٍ متزايد من الخنــق، ليس فقط على المستــوى النظري بأنشوطة نزعة عِلْمويــة اختزالية، بل وعلى الصعيــد العملي بفعــل الجماعية والامتثالية الطاغيتين وكليتــي الحضور للمجتمعات الجماهيريــة. فمشروعــات الحقبة الحديثــة السياسية الثورية الكــبرى، التي بشرت بالتحــرر الشخصــي والاجتماعي، كانت قــد أفضت، تدريجيــاً، إلى أوضاع بات فيها مصــير الفــرد الحديث مطّــردًا، تزايد الخضــوع لهيمنــة سلسلة من البُنَــى الفوقية

البيروقراطية التجارية منها والسياسية. تماماً كما كان الإنسان قد أصبح نقطة بلا معنى في الكون الحديث، كان الأشخاص الأفراد قد غدوا رموزاً غير ذات شأن في دول حديثة، دمى تحركها الملايين وتتحكم فيها. نوعية الحياة الحديثة، وصارت تبدو متزايدة الالتباس والتناقض باطراد. بات التمكين المدهش في مواجهة إحساس واسع الانتشار بالعجز، الباعث على القلق. وباتت الحساسية الأخلاقية والجمالية العميقة في مواجهة قدرٍ مرعب من القسوة والفساد. وبات ثمن التقدم التكنولوجي المتسارع مطرد التنامي. وفي خلفية كل متعة وكل إنجاز كانت تكمن هشاشة البشرية غير المسبوقة. ففي ظل إدارة الغرب وحَفْزه كان الإنسان الحديث قد انفجر منطلقاً إلى الأمام وإلى الخارج، بقدرٍ هائل من القوة النابذة، ومن التعقيد، ومن التنوع، ومن السرعة. غير أنه بدا مع ذلك دائباً على إقحام نفسه في نوع من الكابوس الأرضي والصحراء الروحية، في نوع من التضييق القاسي، وفي ما بدا مأزقاً غير قابل للحل.

ما من ظاهرة تجلت فيها الحالة الحديثة الإشكالية بقدرٍ أكبر من الدقة والوضوح كما فعلت في الظاهرة الوجودية، حالة وفلسفة عبرت عنهما كتابات هايدغر، سارتر، وكامو، بين آخرين، ولكنها عاكسة، آخر المطاف، أزمة روحية طاغية في الثقافة الحديثة. فالجزع والاغتراب إزاء حياة القرن العشرين بلغا حدودهما القصوى مع مبادرة الوجودي إلى مقاربة هموم الوجود الإنساني الأعمق والأكثر عُرْياً - هموم المعاناة والموت، هموم الوحدة والهلع، هواجس الشعور بالذنب، وبالتناقض، وبالخواء الروحي واللاأمان (الأنطولوجي) الوجودي، هاجس تفاهة العقل الإنساني، وهاجس المعضلة المأساوية للشرط الإنساني. إن الإنسان محكوم بأن يكون حراً. إنه أمام ضرورة الاختيار وشاعرٌ هو إذن بالثقل المستمر لعبء الخطأ. يعيش في جهل مقيم بمستقبله، مرمياً في وجود نهائي، محصوراً بالعدم في كل من طرفي البداية والنهاية. أما لانهائية الطموح الإنساني فقد هُزم أمام محدودية الإمكانية الإنسانية. ليس لدى الإنسان أي جوهر محدد: فالأمر لا يعدو كونه نوعاً من إكساب وجوده وجوداً غارقاً في بحر من الأخلاق، الخطر، الخوف، السأم، التناقض، واللايقين. ما من مطلق متعالٍ ضامن لتحقق حياة الإنسان أو التاريخ. ليس ثمة أي مخطط أبدي أو غاية إلهية. الأشياء موجودة لأنها موجودة ببساطة، لا لأي سبب «أسمى» أو «أعمق». الكون

أعمى وأصم إزاء هموم الإنسان، خالٍ من أي معنى أو هدف. الإنسان مهجور، متروك وحـده. الأمور كلهـا عَرَضية، احتمالات. لا بد للمـرء، إذا أراد أن يكـون صادقاً، من أن يقـر بواقع خلـوِّ الحياة الصارخ مـن أي معنى ومن أن يبادر، بحريـة، إلى اختيار التصدي لهذا الواقع. وحده النضال ينطوي على معنى.

أمـا التماسـ الرومنطيقي لنشـوة الروح، وللذوبـان في الطبيعـة، ولتحقيق الذات والمجتمـع، مدعوماً فيمـا مضى بنزعة القرنـين الثامن عشر والتاسع عشـر التفاؤلية التقدميـة، فكان قد اصطدم بوقائع القرن العشرين السـوداء المشؤومة، وبات كثيرون في سائـر مجالات الثقافة يشعرون بوطأة الورطـة الوجودية. حتى اللاهوتيون (فقهاء الشرائـع الدينيـة) -وربمـا اللاهوتيون على نحو خاصـ- بدوا حساسـين إزاء الروح الوجودية. ففي عالم طحنته حربان عالميتان، النزعةُ الشمولية، المحرقةُ (الهولوكوست)، والقنبلـة الذرية، بدا الإيمـان برب حكيم كلي القدرة ممسك بزمـام التاريخ لمصلحة الجميع فاقداً كل أساس يمكن الدفاع عنه. وبالنظر إلى الأبعاد المأساوية غير المسبوقة للأحـداث التاريخيـة المعاصـرة، بالنظر إلى سقـوط الكتاب المقدس عـن عرش كونه أساسـاً راسخـاً للإيمان، بالنظـر إلى عدم توافر أي خطاب فلسفـي مقنع يؤكد وجود الرب، وبالنظر، قبل كل شيء، إلى أزمة الإيمان الديني شبه الكونية الشاملة في عصر علماني، فقدْ بات متعذراً، بالنسبة إلى عدد كبير من اللاهوتيين، أن يتحدثوا عن الرب بـأي قدرٍ من الانطواء على معنـى بالنسبة إلى الوعي الحديث: من هنا انبثق اللاهوت المتناقض ذاتياً ولكن الفريد في تمثيله، لاهوت.

تزايد وصـف الروايات المعاصرة لأفراد أسرى بيئة إشكالية محيِّرة، أفراد دائبين عبثـاً علـى صياغة معنى وقيمـة في سياق خالٍ من أي مغـزى. وفي مواجهة موضوعية العـالم الحديـث اللاشخصيـة التي لا تعرف معنـى الرحمة - العـالم الحديث الذي لا يعـدو كونـه إما مجتمعـاً جماهيرياً مؤلـلاً أو كَوْنـاً (كوزموساً) بـلا روح - بدا رد الرومنطيقـي الوحيـد الباقي متمثلاً باليأس أو التحدي القائـم على الانتحار، إعدام الذات. فالاندفاع الحماسي الرومنطيقي السابق نحو الذوبان في بوتقة اللانهائي راح ينقلـب على ذاته، ينعكس، يتحـول إلى إجبار على إنكار ذلـك الاندفاع ونفيه. راحت

روح النزعة الرومنطيقية المتحررة من الوهم من التعبير عن نفسها بلغة التمزق، والتفكك، ومحاكاة الذات التهكمية، بحقائقها الممكنة الوحيدة المتمثلة بالسخرية والمفارقات السوداء. بعضهم رأى أن الثقافة كلها، من ألفها إلى يائها، مريضة نفسياً، معقدة، في ضياعها، وأن أولئك الذين يعدون مجانين ربما كانوا، في الحقيقة، أقرب إلى السلامة العقلية الحقيقية. بدأ التمرد على الواقع التقليدي يتخذ صيغاً جديدة أكثر تطرفاً. فالردود الحديثة السابقة المنطلقة من المواقع الواقعية والطبيعية ما لبثت أن أخلت أمكنتها لنظيرتها العبثية والسوريالية، لتفكك سائر الأسس الراسخة والقواعد المعتمدة والمقولات الثابتة. بات السعي إلى الحرية أكثر تطرفاً يوماً بعد يوم، وثمنها متمثلاً بتدمير كل معيار أو استقرار. وكما قامت العلوم الفيزيائية بتفكيك جملة اليقينيات والبُنى الراسخة منذ القدم، فإن الفن تقاطع مع العلم في زحمة احتضار نسبية القرن العشرين المعرفية (الإبستمولوجية).

مع بداية القرن العشرين، كانت شريعة الغرب الفنية التقليدية، المتجذرة في صيغ اليونان الكلاسيكية والنهضة ومُثُلهما العليا، قد بدأت تتحلل وتتشظى. وفي حين أن طبيعة الإنسان وهويته المنعكستين في روايات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانتا تعكسان إحساساً بالذات الإنسانية المرسومة بوضوح وبخطوط ثابتة على أرضيات متجانسة فسيحة ورحبة قائمة على منطق السرد الخطيّ والتسلسل التاريخي، فإن رواية القرن العشرين المميزة باتت مستندة، على نحوٍ لافت، إلى نوعٍ من المساءلة الدائمة لمنطلقاتها الخاصة، إلى نوعٍ من التعطيل الملحاح للسرد والاتساق التاريخي، إلى نوعٍ من خلط الآفاق، إلى نوع من الريبة الذاتية المركبة والمعقدة التي تبقي الشخصيات، والمؤلف، والقارئ في حالة انتظار وتوتر غير قابلين للاختزال. فالواقع والهوية ليسا، كما سبق لهيوم أن أدرك في وقتٍ مبكر قبل قرنين من الزمان، قابلين للتأكيد اليقيني إنسانياً ولاهما مطلقان وجودياً (أنطولوجياً). ليسا إلا اثنين من العادات الوهمية المنتمية إلى التيسير السايكولوجي والذرائعي (البراغماتي)، ولم يعودا قابلين للافتراض والتسليم بثقة في ظل وعي العقل الغربي المعاصر المتميز بقدرٍ بالغ الحدة من الاستبطان، والحذر، والنسبية. وبالنسبة إلى كثيرين فإنهما

ليسا، أيضاً، إلا سجنين زائفين تتعين رؤية ما خلفهما وتجاوزهما تعالياً: فحيثما يكون اللايقين تكون الحرية.

تأملاً حيناً، ونبوءة آخر، اهتدت سمة التنافر والتمزق، والحرية الجذرية واللايقين الجذري للقرن العشرين إلى التعبير الكامل والدقيق عن ذاتها في فنونه. الحياة الملموسة بكل ما فيها من تدفق وفوضى حلّت محل التقاليد الشكلية العائدة إلى أحقاب سابقة. بات الرائع في الفن يتم البحث عنه عبر ما هو جزائي، عفوي، وتصادفي. في الرسم أو الشعر، وفي الموسيقى أو المسرح، ثمة لاشكلية ولا محدودية تتحكمان بالتعبير الفني. عدم الاتساق والتجاور المزعج يشكلان المنطق الجمالي الجديد. الشاذ بات معيارياً: المتضارب، الممزق، المنمط، التافه، المبهمَ الغني بالإيحاءات. الاهتمام بما هو تقليدي وذاتي، متضافراً مع الرغبة الجامحة في التحرر من التقاليد والتوقعات، كثيراً ما يجعل الفن غير قابل للفهم إلا من قبل حفنة من غريبي الأطوار – أو غامضاً متعذر التمحيص بما يلغي التواصل كلياً. ما من فنان إلا وقد أصبح نبي طريقته ونزعته الجديدتين، دائباً بكل جرأة على انتهاك القانون القديم وصياغة عهد جديد، إنجيل جديد.

باتت مهمة الفن متمثلة بـ «جعل العالم غريباً». بزلزلة الوعي المتبلد، بصياغة واقع جديد عبر تمزيق القديم وتجزئته. في الفن كما في الممارسات الاجتماعية، لا بد للتمرد على أي مجتمع زاخر بالقيود وبائس روحياً من اعتماد أسلوب الاستهزاء الجدي بل وحتى المنهجي بجملة القيم والافتراضات التقليدية. لعل التجديف والشتم أفضل تعبيراً عن المقدس الذي جعلته قرون التقليد الورع باهتاً وخاوياً. لعل الغرائز والإحساسات الأولية هي الأقدر على تفجير الينابيع الأصلية لروح الإبداع. ففي بيكاسو كما في القرن الذي يعكسه انبثقت تركيبة ديونيسوسية جامعة لصيغ طليقة من الشبق، العدوان، التمزيق، الموت، والولادة. وبالتناوب فإن الثورة الفنية أخذت شكل محاكاة العالم الحديث بعُقْمه المعدني مع قيام المعتدلين بتقليد الوضعية العلمية في سعيهم إلى فن بلا تعبير – إلى موضوعية لاشخصية مجردة من التفسير، دائبة على تقديم صورة واضحة لجملة من الملامح، والأشكال، والألحان الخالية من الذاتية أو المعنى. وبنظر عدد كبير من الفنانين لا بد من التبرؤ ليس فقط من قابلية الفهم والمعنى، بل

ومن الجمال نفسه لأن من شأن الأخير، هو الآخر، أن يكون طاغية مستبداً، تقليداً لا بد من تحطيمه.

لا يقف الأمر عند مجرد صيرورة جملة الصيغ والمعادلات القديمة مستهلكة وبالية، أو عند مجرد التماس الفنانين لما هو جديد بأي ثمن. لعله يتجاوز ذلك إلى حقيقة أن طبيعة التجربة الإنسانية المعاصرة تتطلب انهيار البُنى والأطروحات القديمة، وإيجاد أخرى جديدة، أو نبذ أي شكل أو معنى قابل للفهم دون استثناء. كان الفنانون قد أصبحوا واقعيي واقع جديد - واقعيي حشد مطرد التعاظم من الوقائع - دون أي سوابق، مما أدى إلى جعل مسؤولياتهم الفنية متناقضة جذرياً مع مسؤوليات أسلافهم: بات التغيير الجذري، في الفن كما في المجتمع، موضوع القرن الطاغي، ضرورته المهيمنة وواقعه الحتمي الذي لا مهرب منه.

غير أن ثمناً ما لبث أن دُفع. كان إزرا باوند قد قرر «ليكن جديداً» إلا أنه ما لبث أن تأمل فأعلن «لا أستطيع جعله متسقاً». سرعان ما انزلق التغيير الجذري والتجديد المتواصل إلى فوضى خالية من الجماليات، إلى غموض متعذر الفهم واغتراب عقيم. باتت تجربة الحداثة المتأخرة منطوية على خطر الانحدار إلى مهاوي أنانة عديمة المعنى. نتائج الجدة الملحاحة جاءت إبداعية ولكن نادرة الدوام. عدم الاتساق صادق ولكنه غير مقنع. الذاتية ربما مبهرة ولكنها غير ذات علاقة أكثر الأحيان. الرفع الملحاح للمجرَّد إلى ما فوق المشخَّص لم يبد عاكساً ما هو أكثر من عجز الفنان الحديث المتنامي عن الانتماء إلى الطبيعة. وفي غياب أي صيغ جمالية معتمدة أو أي أنماط رؤية مؤيدة ثقافياً، صارت الفنون في القرن العشرين متميزة بنوعية معينة من العَرَضية غير الحميدة، بوعي ذاتي صارخ فيما يخص جوهرها وأسلوبها سريعَيّ الزوال.

أما ما كان مطرداً أو تراكمياً في فن القرن العشرين فقد بدا متزايد التقشف والزهد، دائباً على التماس جوهر لا شائبة فيه، ولا يعرف المساومة للفن، جوهر يفضي تدريجياً إلى استئصال أي عنصر فني، من شأنه أن يُعد هامشياً أو طارئاً - استئصال عناصر التمثيل، السرد، الشخصية، الموسيقى، الإيقاع، الاستمرارية

الهيكلية، العلاقة الموضوعية، الشكل، المضمون، المعنى، الغرض - متحركاً حتماً نحو محطة أخيرة، لم يبق فيها سوى لوحة صماء، خشبة مسرح فارغة، صمت. والارتداد إلى أشكال ومعايير ماضية سحيقة أو غريبة، بدا وكأنه المخرج الوحيد، غير أن هذه أيضـاً أثبتت أنها مناورات قصيرة العمر، عاجزة عن مد أي جذور عميقة في النفس الحديثـة المسكونـة بالقلق. ومثـل معشر الفلاسفـة وفرسان اللاهـوت، لم يبق لدى الفنانين سوى الانشغـال القائم على تأمل الذات وشبه الباعث على الشلل بعملياتهم الإبداعية وإجراءاتهم الخاصة - كما بتدميرهم للنتائج على نحوٍ متكرر. أما الإيمان الحداثي المبكر بالفنان الذي كان سيداً في عالم بلا معنى دونه فقد أخلى مكانه لكُفر ما بعد الحداثة بتعالي الفنان.

***

إن الكاتب المعاصر .... مضطر للبدء من الصفر: فالواقع غير موجود، الزمن غير موجـود، الشخصية غير موجودة. الآن لا أحد يعـرف الحبكة أو العقدة، ليس ثمة أي ضمانـة بشأن صدق الرواية المعتمدة. الوقت مختزل إلى حضور وإلى مضمون سلسلة مـن لحظات الانقطـاع. لم يعد الزمن غائبـاً، فليس ثمة أي مصـير، هناك الصدفة فقـط. ليس الواقع، بـكل بساطة، سوى تجربتنا، وليسـت الموضوعية، بطبيعة الحال، سـوى وهم. بعـد مرورها عبر مرحلة وعي ذاتي متردد، صـارت الشخصية... مجرد بؤرة لتجربتنا. وفي ضوء جملة هذه الإعدامات، يجب ألا نفاجأ حين نكتشف أن الأدب، هـو الآخر، غير موجود - وكيف له أن يكـون موجوداً؟ ليس ثمة إلا قراءة وكتابة... إلا طرق صيانة سأم مدروس في مواجهة الهاوية[63].

***

تمخضـ العجـز الكامن للفـرد في الحياة الحديثة عـن دفع العديد مـن الفنانين والمثقفين إلى الانسحاب من العالم، إلى هجر الساحة العامة. تناقص عدد الشاعرين بالقدرة على الاشتبـاك مع قضايا واقعة خلف تلك المواجهة للذات وصراعها الخاص التماسـاً لمضمون ما، بله الانخراط في رؤى أخلاقيـة كونية شاملة لم تعد مقبولة على

مـا يبدو. بات النشاط الإنساني - الفنـي، الفكري، الأخلاقي، مضطراً للاهتداء إلى ركيزتـه في فـراغ بلا معايير. بدا أن المعنى ليس أكثر مـن تركيبة عشوائية، الحقيقية مجرد تقليد معتمد، الواقع غير قابل للاكتشاف. وراح الزاعمون يزعمون أن الإنسان لم يكن إلا رغبة جنسية عابثة.

تحـت الصخب المصطنع للتجربـة اليومية التي كثيراً ما تكـون محمومة وشديدة الاندفـاع، ثمة لحن رؤيوي بـدأ يخترق جوانب كثيرة من الحيـاة الثقافية، ومع تقدم القــرن العشريــن بات ممكناً، بقدرٍ متســارع من التكرر والحدة، سمــاع قرع نواقيس خطــر الانحطاط والسقــوط، وخطر التفــكك والانهيار، المنبعث من جـل المشروعات الفكرية والثقافية الكبرى في الغرب: نهاية اللاهوت، نهاية الفلسفة، نهاية العِلْم، نهاية الأدب، نهايــة الفن، نهاية الثقافة نفسها. تماماً كما سبق لوجه العقل الحديث العلمي - التنويــري أن وجد نفسه متعرضاً للتقويض جراء تقدمه الفكري الخاص، وللتحدي الجذري بفعــل إفرازاته التكنولوجية والسياسية في العــالم، وجد الوجه الرومنطيقي أيضاً، في معرض رده على ظروف مشابهة ولكن بوعي مختلف وأكثر اتصافاً بالنبوءة في الغالب، نفسه فريسة الخيبة من الداخل والخذلان من الخارج، محكوماً، ظاهرياً، بالتعلق بتطلعات متعالية في سياق كوني وتاريخي خالٍ من المعاني المتعالية.

وهكذا فإن الإنسان الغربي بادر إلى تفعيل نوع غير عادي من الجدل (الديالكتيك) في مســار الحقبة الحديثــة - منتقلاً من ثقة تكاد أن تكون بــلا حدود بقواه الخاصة، بطاقتــه الروحيــة، بقدرته علــى امتلاك المعرفــة اليقينيــة، بسيادته علــى الطبيعة، وبمصــيره التقدمــي، إلى ما بدا، في الكثير مــن الأحيان، شرطاً مناقضــاً مئة بالمئة: إحساســاً موهنــاً باللاجــدوى الميتافيزيقيــة والتفاهــة الشخصيــة، بضيــاع الإيمان الروحــي، بــلا يقينية المعرفة، بعلاقة مدمِّــرة تبادلياً مع الطبيعــة، وبقلق بالغ الحدة والكثافة على مستقبل الإنسان. خلال القرون الأربعة من وجود الإنسان الحديث، كان بيكون وديكارت قد أصبحا كافكا وبيكيت.

ثمة شيء كان ينتهي بالفعل. كان العقل الغربي، إذًا، رداً منه على جملة هذه التطورات الكثيرة معقدة التشابك، قد اتبع مساراً ما لبث، مع حلول أواخر القرن العشرين، أن تمخض عن تفكيك جزء كبير من أسس النظرة العالمية الحديثة ومرتكزاتها، تاركاً العقل المعاصر متزايد الحرمان من اليقينيات الراسخة، مع بقائه، في الوقت نفسه، جدّي الانفتاح على نحوٍ لم يكن قد عهده من قبل. أما الوعي الفكري الدائب الآن على عكس هذا الوضع غير المسبوق والتعبير عنه، على عكس المحصلة المحسومة جداً لقيام العقل الحديث بالتطوير غير العادي لقدرٍ متزايد من الحذلقة وتدمير الذات والتعبير عنها، فليس إلا عقل ما بعد الحداثة.

عقل ما بعد الحداثة

يبدو أن كل انعطاف مصيري وحاسم في تاريخ الفكر الغربي جاء بفعل نوع من التضحية الأنموذجية الأصلية. ففي كل حالة كانت ثمة محاكمة وشهادة مجلجلتان رمزياً يعانيهما النبي المركزي، كما لو كان المطلوب متمثلاً بتكريس ولادة رؤية ثقافية جديدة جذرياً: لنتذكر محاكمة سقراط وإعدامه عند ميلاد العقل الإغريقي الكلاسيكي، محاكمة يسوع وصلبه عند ميلاد المسيحية، ومحاكمة غاليليو وإدانته عند ميلاد العلم الحديث. وبكل المعايير فإن النبي المركزي لعقل ما بعد الحداثة هو فريدريك نيتشه، بنظرته الجذرية، وبوعيه النقدي السيادي، وبتوقعه المتناقض تناقضاً بالغ الحدة للعدمية الناشئة في الثقافة الغربية. ونحن نرى وجه شبه غريباً، وربما أهلاً لأن يوصف بما بعد الحداثة، لأطروحة التضحية والشهادة الأنموذجيتين الأصليتين هذه، مع المحاكمة والسجن الداخليين غير العاديين – مع المحنة الفكرية الحادة، ومع العزلة السايكولوجية المتطرفة، ومع الجنون الشَّالّ آخر المطاف – التي كانت، لدى ميلاد ما بعد الحداثة، من نصيب نيتشه الذي وقَّعَ رسائله الأخيرة بكلمة «مصلوب». الذي قضى نحبه مع بزوغ فجر القرن العشرين.

تبقى حالة ما بعد الحداثة الفكرية، مثلها مثل نيتشه، شديدة التعقيد والغموض – لعل هذا هو جوهرها الحقيقي. وما يعرف بما بعد الحداثة متباين تبايناً

واضحــاً وملحوظاً تبعــاً للسياق، إلا أن من شأن عقل ما بعـد الحداثة، بشكله الأعم والأوسـع انتشاراً، أن يُعد طقم مواقف صيغـت في زحمة شديدة التنوع من التيارات الفكريـة والثقافية؛ وهذه التيارات تتدرج من الذرائعية (البراغماتية)، والوجودية، والماركسية، والتحليل النفسي إلى الحركات النسوية، والتأويلية، والتفكيكية، وفلسفة علـوم ما بعد التجريبيـة، إذا اكتفينا بالإتيان على ذكر أبرزها. ومن دوامة الحوافز والنزعـات عاليـة التطـور والمتضاربة في الغالب هـذه، انبثقت حفنـة مبادئ عملية مشتركـة على نطاق واسـع. ثمة نوع من التقديـر لمرونة الواقـع والمعرفة ولتغيرهما المطـرد، نوع من التشديد على أولوية التجربة الملموسة على المبادئ المجردة الثابتة، ونـوع مـن الاقتناع بعدم جـواز تمكين أي منظومـة فكرية قَبْلية واحـدة من التحكم بالاعتقـاد أو الاستقصاء. ثمة إقرار بأن المعرفـة الإنسانية تتحدد ذاتياً بفعل حشد مـن العوامل؛ بأن الجواهر الموضوعية، أو الأشيـاء بحد ذاتها، ليست متاحة ولا هي قابلـة للافتراض؛ وبأن قيمـة جميع الحقائق والفرضيات يجـب إخضاعها المستمر للاختبـار المباشر. والبحث النقـدي عن الحقيقة ملزَم بأن يبقـى واسع الصدر مع الغموض والتعدديـة، كما لا بـد لحصيلته مـن أن تكون بالضـرورة معرفة متصفة بالنسبية واحتمال الخطأ بدلاً من أن تكون معرفة مطلقة أو يقينية.

ومـن هنا فإن على التماس المعرفـة أن يظل دائباً على المراجعـة الذاتية على نحوٍ لانهائي. لا بد للمرء من أن يجرب الجديد، ويختبر ويستكشف، ويعاين في ضوء نتائج ذاتيـة وأخرى موضوعيـة، ويتعلم من أخطائه، ولا يسلّم بأي شـيء، يتعامل مع جميع الأمـور علـى أنها موقتـة، ولا يفترض وجود أي حقائـق مطلقة. فالواقـع ليس معطى صلبـاً، مستقلاً ذاتياً، بـل عملية تكشُّف سائلة، متدفقة، «كونـاً منفتحاً»، دائم التأثر والتقولـب نتيجة أفكار المرء ومعتقداته. إنه إمكانية أكثر منه حقيقة. لا يستطيع المرء أن يراقـب الواقـع بوصفه متفرجاً منفصـلاً أمام شيء ثابت؛ بـل ولعله، على الدوام وبالضـرورة، منخـرط في الواقع ودائب على تغييره من جهة كما على التغيُّر بفعل هذا الواقـع في الوقت نفسه من جهـة ثانية. ومع أنه عنيد واستفزازي من نواحٍ كثيرة، فإن الواقـع منحوت أو مصاغ بمعنى من المعاني عـن طريق عقل الإنسان وإرادته الغارقين

سلفاً في بحر ذلك الشيء، الذي يرومان فهمه والتأثير فيه. فالذات الإنسانية أداة مجسّدة لا تفعل ولا تحكم إلا في سياق يتعذر تشييؤه، وجعله موضوعياً مئة بالمئة، أداة ذات توجهات ودوافع يستحيل الاستيعاب أو التحكم الكاملين بها. ما من مرة تكون فيها الذات العارفة منفصلة عن الجسد أو عن العالم، الذي يشكل خلفية أي فعل معرفي وشرطه.

أما الاستعداد الإنساني الفطري لصياغة المفاهيم والرموز فإن من المسلم به أنه عنصر أساسي وضروري من عناصر فهم الإنسان، وترقبه، وإبداعه للواقع، إذ العقل ليس عاكساً سلبياً لعالم خارجي ما مع نظامه الداخلي، بل هو عنصر فاعل ومبدع في عملية الإدراك والمعرفة. وبمعنى من المعاني فإن العقل لا يكتفي بمجرد إدراك الواقع، بل هو يعكف على بنائه وهيكلته. وكثرة من هذه البُنى والتركيبات ممكنة، إلا أن أياً منها ليس مطلقاً. قد تكون المعرفة الإنسانية ملزمة بالتوافق مع بعض البنى الذاتية الداخلية المتجذرة، غير أن في هذه البنى قدراً من الغموض الذي يوفر، بالتضافر مع قدرٍ من العقلانية النقدية الاستنسابية - قدرٍ من الإقرار باستحالة الاستغناء عن كل من التمحيص الملموس والنقاش الصارم، من النقد، ومن الصياغة النظرية، ولكن مع التسليم، في الوقت نفسه، بأن أياً من الإجراءين لا يستطيع ادعاء أي أساس مطلق: ليس ثمة أي «حقيقة» تجريبية تكون مبرأة سلفاً من الشحنة النظرية، وليس ثمة أي خطاب منطقي أو مبدأ شكلي يكون مؤكداً يقيناً قَبْلياً. ليس الفهم الإنساني كله إلا تفسيراً، وما من تفسير يكون نهائياً.

يبقى شيوع مفهوم «الأنموذج الأصلي» (البارادیغم) الكوني (نسبة إلى **توماس كون**) في الخطاب الراهن شديد التمييز لفكر ما بعد الحداثة، عاكساً نوعاً من الوعي النقدي لطبيعة العقل التفسيرية أساساً. ومثل هذا الوعي قد ترك بصمته ليس فقط على مقاربة ما بعد الحداثة لنظرات عالمية ثقافية سابقة وتاريخ جملة النظريات العلمية المتغيرة، بل وقد أثر أيضاً في الفهم الذاتي لما بعد الحداثة نفسه، مشجعاً على موقف أكثر تعاطفاً مع وجهات نظر مكبوتة أو غير أرثوذكسية ونظرة أكثر نقدية ذاتية مع أخرى معتمدة راهناً. وقد جاء التقدم المتواصل في الانتروبولوجيا،

السوسيولوجيا، التاريخ، واللسانيات ليؤكد نسبية المعرفة الإنسانية، جالباً معه قدراً متزايداً من التسليم بطابع «المركزية الأوروبية» للفكر الغربي، وبالانحياز المعرفي المترتب على عوامل معينة مثل الطبقة، والعنصر، والعرق. ولعل ما كان استثنائي الاختراق في الأعوام الأخيرة هو تحليل الجنس بوصفه عاملاً حاسماً في تقرير، وتحديد، ما يدخل في خانة الحقيقة. وثمة صيغ متنوعة من التحليل السايكولوجي، ثقافية وفردية على حدٍّ سواء، أسهمت أيضاً في إماطة اللثام عن المحدِّدات اللاواعية للتجربة والمعرفة الإنسانيتين.

ليس تأمل جميع هذه التطورات وتأييدها إلا نوعاً من المنظورية الجذرية الكامنة في عمق أعماق وعي ما بعد الحداثة: وهي منظورية متجذرة في جملة نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) التي سبق أن طوّرها كل من هيوم، وكانط، وهيغل (في تاريخانيته)، ونيتشه، ثم تمت صياغتها في الذرائعية (البراغماتية)، علم التفسير، وما بعد البنيوية. وفي هذا الفهم لا يمكن القول بتوفر العالم على أي ملامح من حيث المبدأ قبل التفسير. فالعالم ليس موجوداً بوصفه شيئاً بحد ذاته، مستقلاً عن التفسير؛ لعله لا يصبح موجوداً إلا بالتفسيرات ومن خلالها. وذات المعرفة متجذرة سلفاً في موضوع المعرفة: يستحيل على عقل الإنسان أن يقف خارج العالم، عاكفاً على محاكمته من وجهة نظر خارجية. فما من موضوع من موضوعات المعرفة إلا وهو جزء من سياق لم يُفسَّر بعد، وليس خلف ذلك السياق إلا سلسلة سياقات أخرى تنتظر التفسير. والمعرفة الإنسانية من ألفها إلى يائها ليست إلا معرفة توسطتها زحمة إشارات ورموز عائدة لمصدر غير مؤكد، شكلتها سلسلة من الاستعدادات والتوجهات النافذة تاريخياً وثقافياً، وأثرت فيها مصالح وهواجس إنسانية لاواعية (لاشعورية) في الغالب. ذلك هو السبب الكامن وراء بقاء طبيعة الحقيقة والواقع، في العلوم كما في كل من الفلسفة، والدين، أو الفن غامضين وضبابيين جذرياً. يستحيل على الذات أن تحلم بالتعالي على حشد استعدادات وتوجهات ذاتيته. لعل أقصى ما يستطيع المرء أن يفعله هو تحقيق نوع من دمج الآفاق، ونوع من التوفيق غير المكتمل أبداً بين الذات والموضوع. وبقدرٍ أقل من التفاؤل، لا بد للمرء من أن يقر بالأنانة التي لا يمكن التغلب عليها في الوعي الإنساني على خلفية الاستغلاق الجذري للعالم.

أما الوجه الآخر لانفتاح عقل ما بعد الحداثة وغموضه فهو، إذًا، وجه الافتقار إلى أي أساس صلب لأي نظرة عالمية. فالوقائع جميعاً، الداخلية منها والخارجية، باتت متشعبة، متعددة الأبعاد، قابلة للطَّرْق، وغير مقيدة على نحو يتعذر قياسه - جالبة جرعة حافزة للشجاعة والإبداع، ولكن مع قدر يكاد أن يكون قاتلاً من القلق في مواجهة نسبية لا تنتهي مع محدودية وجودية. إن الصراعات المحتدمة بين الاختيارات الذاتية والموضوعية، قدراً حاداً من الوعي بضيق الأفق الثقافي والنسبية التاريخية للمعرفة كلها، إحساساً طاغياً بالارتياب والضياع الجذريين، ونوعاً من التعددية القريبة من اللاتجانس المزعج، تسهم جميعاً في شرط ما بعد الحداثة. حتى مجرد الكلام عن الذات والموضوع بوصفهما كيانين متمايزين قابلين للتفريق، إن هو إلا افتراض ما هو أكثر مما يمكن أن يُعرف. ومع صعود عقل ما بعد الحداثة، انحدر التماس الإنسان للمعنى في الكون إلى مشروع تأويلي وتفسيري طليق، يكاد أن يكون سائباً وباعثاً على الضياع: فإنسان ما بعد الحداثة موجود في كون مغزاه كلي الانفتاح من ناحية وعديم الأساس المسوِّغ من ناحية ثانية.

من العوامل الكثيرة التي تضافرت للتمخض عن هذا الوضع الفكري، كان تحليل اللغة هو الذي أفرز أكثر التيارات المعرفية (الإبستمولوجية) جذريةً في ريبيتها في عقل ما بعد الحداثة، وهذه التيارات بالذات هي التي ما لبثت أن باتت تُعرف، بقدرٍ مفرط من الإتقان والوعي الذاتي، على أنها منتمية إلى «ما بعد الحداثة». وثمة مراجع عديدة، مرة أخرى، أسهمت في هذا التطور - وثمة تحليل نيتشه لعلاقة اللغة الإشكالية بالواقع؛ وثمة علم دلالات (سيميولوجيا) سي اس بيرس القائم على القول بأن الفكر الإنساني كله يحدث في إشارات ورموز؛ وثمة لسانيات فيرديناند **دي سوسور** القائم على افتراض علاقة عشوائية بين الكلمة والشيء، بين الدال والمدلول؛ وثمة تحليل **فيتغنشتاين** لهيكلة التجربة الإنسانية اللغوية؛ وثمة نقد هايدغر اللغوي - الوجودي للميتافيزيقا؛ وثمة فرضية إدوارد سابير وبي ال وورف اللغوية التي تقول: إن اللغة تشكل إدراك الواقع بمقدار ما يقوم الواقع بتشكيل اللغة؛ ثمة بحوث ميشيل فوكو

الأنسابية (نسبة إلى علم الأنساب والسلالات) المخترقة لبنية المعرفة الاجتماعية؛ وثمة تفكيكية جاك دريدا التي تتحدى محاولة تأسيس معنى آمن في أي نص. أما زبدة هذه التأثيرات المتعددة، ولاسيما في العالم الأكاديمي المعاصر، فقد تمثلت بالإشاعة الديناميكية لنظرة إلى الخطاب والمعرفة الإنسانيين دائبة بإصرار على إضفاء الصفة النسبية على المزاعم الإنسانية القائلة بوجود حقيقة مطلقة أو دائمة، كما على تأييد نوع من إعادة النظر الجدية والعميقة بطابع التحليل الفكري وأهدافه.

من الأساسي بالنسبة إلى وجهة النظر هذه أطروحة أن الفكر الإنساني كله ليس، آخر المطاف، إلا من إفراز صيغ حياة ثقافية - لغوية خاصة وضبطها. فالمعرفة الإنسانية هي النتاج الطارئ تاريخياً لسلسلة ممارسات لغوية واجتماعية لدى جماعات تفسير محلية خاصة، بلا علاقة مؤكدة «متزايدة الحميمية باطراد» مع واقع لاتاريخي مستقل. ولأن التجربة الإنسانية مسبقة الهيكلة لغوياً، وإن بقيت الهياكل اللغوية المتنوعة غير متوافرة على أي ارتباط واضح مع أي واقع مستقل، فإن العقل الإنساني لا يستطيع، بالمطلق، أن يصل إلى أي واقع، سوى ذلك الذي يتحدد بشكل الحياة المحلي. إن اللغة «قفص» (فيتغنشتاين). أضف إلى ذلك أن من الممكن إثبات أن المعنى اللغوي نفسه شديد الاضطراب والتقلب، لأن السياقات التي تحدد المعاني ليست ثابتة على الإطلاق، ولأن تحت سطح كل نص متماسك ظاهرياً يمكن تحري سلسلة من المعاني المتنافرة التي يتعذر التوفيق بينها. ما من تفسير لنص معين يستطيع ادعاء المرجعية الحاسمة، لأن ذلك الذي يجري تفسيره يشتمل حتماً على تناقضات خفية مقوِّضة لتماسكه. ومن هنا فإن المعاني جميعها تبقى، آخر المطاف، متعذرة الحسم، وليس ثمة أي معنى «صحيح» أو «حقيقي». لا يمكن قول: إن هناك واقعاً أولياً كامناً في العمق يؤمِّن الأساس اللازم لمحاولات الإنسان الرامية إلى تمثيل الحقيقة. فالنصوص لا تعيد إلا إلى نصوص أخرى، في نكوص لانهائي، دون أي مرتكز آمن في شيء ما من خارج اللغة. يتعذر على المرء الإفلات من أسر «لعبة الدلالات». من شأن تعددية الحقائق الإنسانية غير القابلة للتوفيق أن تفضح وتهزم الفرضية المتناقضة، التي تقول بأن العقل الإنساني قادر على التقدم المطرد وصولاً إلى مكان

أقـرب فأقرب من الإمسـاك بالواقع. لا شيء مؤكداً يمكن قولـه عن طبيعة الحقيقة، سـوى أنها، ربما، «ما سيسمـح لنا نظراؤنا بالتهرب منه عـن طريق الكلام» كما قال ريتشارد رورتي[64].

لقـد وصل الذكاء النقدي الديكارتـي هنا، بمعنى من المعاني، إلى المحطة الأخيرة والقصوى من تطوره، إذ يرتاب من كل شيء ويتعامل بنزعة شك مبدئية مع كل معنى ممكن. ففـي غياب الأساس السماوي والإلهي لتصديق الكلمة لا تمتلك اللغة أي صلة مميـزة مع الحقيقـة. مصير الوعـي الإنساني مصير بَـدَوي بالضـرورة، ترحال في صحراء الخطأ من منطلق وعي الذات. وتاريخ فكر الإنسان إن هو إلا تاريخ مشروعات مجازية خاصة، مفردات تفسيرية غامضة لا أساس لها سوى ما هو مشبع سلفاً جراء مقولاتهـا المجازيـة والتأويلية الخاصـة. يستطيع فلاسفة ما بعـد الحداثة أن يقاربوا ويباعـدوا، وأن يحللـوا ويناقشوا باقات وجهـات النظر الكثيرة، التـي سبق للبشر أن عَبَّروا عنها، منظومات الرموز المتنوعة، مختلف أساليب ربط الأشياء بعضها ببعض، غـير أنهـم لا يستطيعون أن يدّعـوا امتلاك أي نقطة أرخميدسية مـن خارج التاريخ، تمكّنهـم من الحكم على ما إذا كانت وجهة نظر معينة تمثل «الحقيقة» فعلاً. فالقيمة العليـا لأي وجهـة نظر تكمن، نظـراً لعدم وجود أي أسس مضمونـة وغير قابلة للشك للمعرفـة الإنسانيـة، في قدرتها على أن تكون مفيدة أو بنّاءة، محرِّرة أو مبدعة، مؤقتاً - رغـم التسليم بأن هذه التقويمات، بحد ذاتهـا، ليست، آخر المطاف، قابلة للتسويغ بـأي شيء يتجـاوز الذوق الشخصي والثقـافي، لأن التسويغ نفسـه إن هو إلا ممارسة اجتماعية أخرى دون أي أساس يتجاوز هذه الممارسة الاجتماعية.

تمثلت أبـرز الحصائل الفلسفية الناتجة عن هذه التيـارات المتفاعلة والمتداخلة لفكر مـا بعد الحداثة بالهجمـة النقدية المتشعبة ذات الأوجـه الكثيرة على التراث الفلسفـي الغربي مـن الأفلاطونية وصاعـداً. فمجمل مشروع ذلك الـتراث القائم على الإمسـاك بالواقع الأساسي وإنطاقه بات هدفاً للانتقاد بوصفه ممارسة عابثة في مجـال التلهي بألعاب لغوية، جهداً دؤوباً ولكـن محكوماً بالإخفاق، لتجاوز أوهام متقنـة من صنعه هو نفسه. وبعبارة أدق، فإن مثل هـذا المشروع تمت إدانته بوصفه

مشروعاً باعثــاً على الاغتراب أساساً وتراتبياً هرمياً على نحوٍ قمعي - إجراء ملكياً علــى الصعيد الفكــري لم يتمخض إلا عن نــوع من الإفقار الوجــودي والثقافي، ولم يفض، آخر المطاف، إلا إلى الهيمنة البيروقراطية على الطبيعة والتسلط الاجتماعي - السياســي على الآخرين. إن التزام الفكر الغربي الطاغي بفرض شكل من أشكال المنطق الشمــولي -اللاهوتي، العلمي، الاقتصادي- على جميع مناحي الحياة متهم لا بالتضليــل الذاتي وحسب، بــل وبالتدمير. مدفوعاً بهذه مع غيرها من العوالم ذات العلاقة، دأب فكر ما بعد الحداثة النقدي على تشجيع نوع من الرفض الصارم لمجمل «الشريعة» الفكرية الغربية بوصفها محددة ومميزة منذ القدم من قبل نخبة ذكورية، بيضاء، وأوروبية شبه حصرية.

جملة الحقائق المعتمدة ذات العلاقة بـ «الإنسان»، «العقل»، «الحضارة»، و«التقدم» متهمــة بالإفلاس علــى الصعيدين الفكــري والأخلاقي. جبال مــن الخطايا اقتُرفت تحــت عباءة القيم الغربية وباسمهــا. ثمة عيون متحررة من الوهم باتت مرتكزة على تاريــخ الغرب الطويل الزاخــر بعمليات التوسع والاستغلال الخالية من الرحمة - هذا التاريــخ المشحون بجشع نخب الغــرب منذ الأزمان القديمة إلى اليــوم، بازدهار هذا الغــرب المنهجي على حســاب الآخرين، وباستعماره وإمبرياليتــه، وباستعباده وإبادته للجنــس البشــري، وبمعاداتــه للسامية، وباضطهاده للنســاء، للملونــين، للأقليات، للجنسيين المثليين، للطبقات الكادحة، وللفقراء، وبتدميره للمجتمعات الأصلية المحلية في طــول العالم وعرضه، وببلادته المتعجرفــة إزاء الموروثات والقيم الثقافية الأخرى، وباعتدائــه الفظ والوحشي على أنماط الحياة الأخرى، وبإتلافه الأعمى شبه الشامل لمجمل كوكب الأرض.

وفي هذا السياق المتغير جذرياً، زادت الأوساط الأكاديمية من اهتمامها بالتفكيك النقــدي لجملــة الفرضيات التقليديــة عبر سلسلــة متقاطعة من أنمــاط التحليل - السوسيولوجيــة والسياسيــة، التاريخية والسايكولوجية، اللغويــة والأدبية. ونصوص كل مقولــة يجــري تحليلها بقدرٍ رفيع مــن الحساسيــة إزاء الإستراتيجيات البلاغية والوظائف السياسية التي تضطلع بها. أما المزاج الفكري الكامن في العمق فهو مزاج

تفكيك البنى الراسخة، وتفنيد الادعاءات، وتفجير المعتقدات، وإزاحة الأقنعة عن المظاهر - «علم تفسير الشك» بلغة ماركس، ونيتشه، وفرويد. فما بعد الحداثة ليس، بمعنى من المعاني، إلا «حركة لاناموسية دائبة على الاضطلاع بعملية تحطيم واسعة في الفكر الغربي... بعمليات تفكيك، تشتيت، إخفاء، نشر، إزالة أوهام، انقطاع، تباين، تبعثر، إلخ.... مثل هذه العبارات تشي بنوع من الانشغال المعرفي (الإبستمولوجي) المهووس بالشظايا والنتف، مع التزام إيديولوجي مقابل بقضايا الأقليات في السياسة، والجنس، واللغة. وما التفكير الصحيح، والإحساس الصحيح، والتصرف الصحيح، والقراءة الصحيحة وفقاً لعرفان التحطيم إلا رفض استبداد المقولات الكلية وطغيانها؛ فما من عملية شمول في أي مسعى إنساني إلا وهي منطوية على خطر الإفضاء إلى النزعة الشمولية»[65]. أما ادعاء أي صيغة من صيغ العلم الكلي -الفلسفي، الديني، العلمي- فلابد من هَجْره ونبذه. فالنظريات الكبرى والنظريات الكونية الشاملة لا يمكن أن تدوم دون التمخض عن التزوير التجريبي والنزعة التسلطية الفكرية. ليس تأكيد الحقائق العامة إلا فَرْضاً لنوع من العقيدة (الدوغما) الزائفة، المنحولة على فوضى الظواهر. من شأن احترام الصدفة والانقطاع أن يحصر المعرفة بما هو محلي محدد. وأي نظرة شاملة، متماسكة مزعومة ليست، إلا وهماً مفيداً مؤقتاً حاجباً للفوضى في أفضل الأحوال، ووهماً كابوسياً حاجباً لعلاقات القوة، والعنف، والإخضاع، في أسوئها.

حقيقة الأمر هي، إذًا، أن لا وجود لأي «نظرة بعد حداثية إلى العالم» كما لا إمكانية لوجود مثل هذه النظرة. فالأنموذج الأصلي (البارادايغم) لما بعد الحداثة يبقى، بطبيعته، عامل تقويض أساسي لجميع النماذج الأصلية (البارادايغمات)، لأن عموده الفقري هو وعي الواقع على أنه متعدد، محلي، ومؤقت في وقتٍ واحد، ودون أي أساس قابل للعرض. والوضع الذي تعرَّف عليه جون ديوي مطلع القرن قائلاً: «اليأس من أي نظرة أو مقاربة متماسكة هو السمة الفكرية الرئيسة للعصر الحالي»، قد تكرس بوصفه جوهر رؤية ما بعد الحداثة، كما في تعريف جان - فرانسوا ليوتار لما بعد الحداثة بوصفه «كُفْراً بقصص الغيب»، [شكاً في حكايات الماوراء].

ومن المفارقـات أننا نلمس هنا شيئاً ذا علاقة بثقة العقل الحديث القديمة بتفوق نظرتـه الخاصة. مع فارق وحيد هو أن إحساس عقل ما بعد الحداثة بالتفوق مستمد مـن وعيه الخاص بمدى ضآلة المعرفة التـي يستطيع أي عقل، بما في ذلك هو نفسه، ادعاءهـا، في حـين أن قناعة العقل الحديث بالتفوق كانـت مستمدة من ثقته المطلقة بامتلاك قدرٍ أكبر من المعرفة بالمقارنة مع أسلافه. إلا أن ذلك الوعي النقدي القائم علـى إضفاء النسبيـة على الذات ليس بالتحديـد، إلا إقراراً بـأن رفضاً شبه عدمي لكل أشكال «الشمول» و«قصص الغيب» دون استثناء - لأي تطلع نحو وحدة، كلية، أو شمول وتماسك على الصعيد الفكري - ليس، بحد ذاته، موقفاً فوق المساءلة والشك، كمـا لا يستطيـع، بالاستناد إلى مبادئه الخاصة، أن يسـوغ نفسه، آخر المطاف، أكثر مما تستطيع جملة النظرات الميتافيزيقية الكلية، التي دأب عقل ما بعد الحداثة على وضـع نفسه في مواجهتها. فمثل هـذا الوضع يفترض سلفاً وجود قصة غيب تخصه، قصـة غيب قد تكـون أكثر مكراً ودهاءً مـن نظيراتها، غير أنها ليسـت، في النهاية، أقـل خضوعاً للنقد التفكيكي. ومن منطلقاته ذاتها، لا بـد لتأكيد النسبية التاريخية والعبوديـة الثقافية - اللغوية للحقيقة والمعرفة كلها من أن يُنظر إليه بوصفه ما ليس أكـثر مـن منظور محلي ومؤقت آخر مجـرد، بالضرورة، من أي قيمـة كونية شاملة، مـن خارج التاريـخ. جميع الأشياء يمكن أن تتغير غداً. ومـن المضمر، إذًا، أن مطلق مـا بعد الحداثة الوحيد هو الوعي النقدي الذي يبـدو، إذ يفكك كل شيء، مضطراً، بفعـل منطقه هو، لأن يفعل الشيء نفسه مع ذاته. إنها المفارقة القلقة المخترقة لعقل ما بعد الحداثة.

∞ ∞ ∞

إذا ظل عقل ما بعد الحداثة ميالاً، أحياناً، إلى اعتماد نوع من النسبية الدوغمائية مـع نوع من الريبة الممزقة قسراً، وإذا ظل المزاج الثقافي المصاحب دائباً، أحياناً على الانحـدار إلى مهاوي الانعزال الكَلْبي والمعارضة التي لا روح فيها، فإن من الواضح أن السمـات الأبرز لوضع ما بعـد الحداثة الثقافي الأوسع - تعدديتـه، تعقيده، وغموضه - هـي بالتحديد المميـزات الضرورية للانبثاق المحتمـل لأي صيغة جديدة جذرياً من

صيغ الرؤية الفكرية، صيغة من شأنها الحفاظ على حالة التمايز غير العادي الراهنة وتجاوزهــا تعالياً عليهــا في الوقت نفسه. ففي سياسة النظــرة العالمية (الفلتانشونغ) المعاصرة، ما من منظور -ديني، علمي، أو فلسفي- يحتكر اليد العليا، القول الفصل، الحقيقة، إلا أن ذلك الوضع ما لبث أن أدى إلى تشجيع قدرٍ يكاد أن يكون غير مسبوق مــن المرونة والتلاقح الفكريين، كما يتجلــى في الدعوات الشائعة على نطاق واسع إلى الدعــوة، بل وممارسة، «حــوار» مفتوح بين مواقف فكرية مختلفــة، قواميس متباينة، نماذج إرشادية (باراديغمات) ثقافية متنوعة.

ولــدى النظــر إلى المشهد الفكري المعاصــر ككل، فإن من شبه المتعــذر المبالغة في الانسيابيــة والتعدديــة المفرطتــين لهذا المشهد. لا يقــف الأمر عند كــون عقل ما بعد الحداثــة نفسه دوامة تنوّع متماديــة، بل يتجاوزه إلى كون جُل عناصر الماضي الفكري الغربــي المهمة حاضرة الآن وفاعلة، بطريقــةٍ أو أخرى، مسهمة في حيوية روح العصر المعاصــرة وفوضاهــا. ومع إثارة الشكوك حــول هذا الحشد الهائــل من الافتراضات المعتمــدة سابقــاً، لا يبقى، إذا بقــي، إلا القليل من القيود القَبْليــة على ما هو ممكن، وأعــداد كبيرة من وجهات النظر السابقة عــادت إلى الانبثاق في أثواب جديدة. ومن هنــا فإن علــى أي تعميمات بشــأن عقل ما بعــد الحداثة أن تبقــى مشروطة بنوع من التسليــم بالحضور المستمر أو الانتعاش الحديــث لأكثرية أسلاف هذا العقل، عناوين جميــع الفصول السابقة لهذا الكتاب. ثمة صيغ مختلفة مازالت مفعمة بالحياة للوعي الحديــث، للعقــل العلمــي، للرومنطيقية والتنويــر، لتوفيقية النهضــة، للبروتستنتية، الكاثوليكية، واليهودية - ثمة هذه جميعاً، على مستويات متباينة من التطور والتفسير المسكــوني، تستمر اليــوم في أن تكون عوامل مؤثرة. حتى عناصــر من التراث الثقافي الغربــي قديمة قدم الحقبة الهلينية واليونان الكلاسيكــي - فلسفة أفلاطون وما قبل سقراط، الهرمسية (السحر)، اللاهوت، الأديان الباطنية (أديان التصوف) - ظلت دائبــة علــى الانبثاق من جديــد لتضطلع بأدوار جديــدة في المشهد الفكــري الراهن. يضــاف إلى ذلك أن حشداً من وجهات النظر الثقافية من خارج الغرب، مثل البوذية والتقاليد الصوفية الهندوسية؛ سلسلة من التيارات الثقافية السرية من داخل الغرب نفسه، مثل الغنوسطية وجملة المذاهب الباطنية الرئيسة؛ ووجهات نظر محلية أصيلة

وقديمـة سابقة على الحضـارة الغربية كلها، مثل التقاليد الروحيـة العائدة لأوروبيي العصــر الحجـري الحديث ولسـكان أمريـكا الأصليين، ما لبثت التحقـت بركب تلك العناصر وراحت تفعل فيها - كما لو كانت جميعاً متزاحمة فوق خشبة المسرح الفكري التماساً لنوع من الخاتمة الأَوْجية.

وبطبيعة الحال فإن الدور الثقافي والفكري للدين تأثر كثيراً وعلى نحوٍ عاصف جراء التطـورات العلمانية والتعدديــة في العصر الحديث، غير أن الوعي الديني نفسه، برغم استمرار تدهور نفوذ الدين المؤسسي في أكثر المجالات، يبدو عاكفاً على استعادة حيويته جراء جملة الظـروف الفكرية الضبابية السائدة في حقبة ما بعد الحداثة. كذلك شهد الديـن المعاصر انتعاشاً بفضــل تعدديته الخاصة، إذ اهتــدى إلى أشكال تعبير جديدة ومنابـع إلهــام، واستثارة متجددة متدفقــة من الصوفية الشرقيــة، واستكشاف الذات التحذيري إلى لاهوت التحرير والروحانية البيئية - النسوية. وعلى الرغم من أن صعود النزعة الفردية العلمانية وتدهور الإيمان الديني التقليدي ربما أديا إلى التعجيل بانتشار التفسخ والضياع الروحيين، فإن من الواضح، بالنسبة إلى كثيرين، أن هذين التطورين نفسيهمــا تمخضــا، في النهاية، عن تشجيع صيغ جديدة من التوجــه الديني وقدرٍ أكبر من الاستقلال الروحي. ثمة أفراد باتوا، بأعداد متنامية، يشعرون بأنهم ليسوا ملزمين وحســب، بل وأحرار على صعيد صياغة علاقتهم بالشــروط النهائية للوجود الإنساني، بالاستنــاد إلى رصيــد بالغ الغنى من الموارد والكنوز الروحيــة. فانهيار ما بعد الحداثة للمعنــى جوبــه، إذًا، بوعي ناشئ بمسؤوليــة الفرد الذاتية وقدرته علــى التجديد المبدع والتحويـل الذاتي لرده الوجودي والروحي على الحياة. وفي أعقاب إيحاءات مضمرة في كتابــات نيتشه، راح الناس يتمثلون فكرة «موت الــرب» ويعيدون فهمها وبوصفها تطوراً دينياً إيجابيــاً، وبوصفها فرصة سانحة لانبثاق تجربة أصدق مع الغيبي المقدس، معنى أكـبر للألوهة. وعلى المستوى الفكري لم يعد الدين مفهوماً فهماً مختزلاً بوصفه إيماناً محــدداً سايكولوجيــاً أو ثقافيــاً بوقائع غير موجــودة، أو مزاحاً جانباً علــى أنه صدفة بيولوجيــة، بل بات يُعترَف بــه بوصفه نشاطاً إنسانياً أساسيــاً، يوظفه كل مجتمع وفرد رمزياً في تفسير الطبيعة النهائية للوجود والانخراط فيها.

يستمر العلم أيضاً، رغم توقفه عن التمتع بالمستوى نفسه من السيادة والتي درج على امتلاكها خلال الحقبة الحديثة، في الحفاظ على الولاء للنفوذ العملي (البراغماتي) الاستثنائي في تصوراته والصرامة النافذة في منهجه. ولأن ادعاءات المعرفة السابقة للعلم الحديث صارت نسبية بنظر فلسفة العلوم من جهة، والنتائج الملموسة للتقدم العلمي والتكنولوجي من جهة ثانية، فإن ذلك الولاء لم يعد بريئاً من النقد، غير أن العلم نفسه كاد يصبح، في ظل هذه الظروف، حراً في استكشاف مقاربات أقل تقييداً لفهم العالم. صحيح أن الأشخاص الذين يتبنون «نظرة عالمية علمية» مزعومة موحدة وواضحة ذاتياً من النمط الحديث، يُعدون مخفقين في التصدي لتحدي العصر الفكري الأكبر - بما يبقيهم في حقبة ما بعد الحداثة، عرضة لتلقي الحكم نفسه الذي كان المتدين الصادق يتلقاه في الحقبة الحديثة. ومن المعترف به في جل الاختصاصات المعاصرة: أن القدر الهائل الذي يتصف به الواقع من تعقيد، ومَكْر، وتعددية تكافؤ يتعالى على إدراك أي مقاربة فكرية منفردة، وأن الانفتاح الملتزم على تفاعل عدد كبير من وجهات النظر قادر وحده على مواجهة جملة التحديات غير الاعتيادية لحقبة ما بعد الحداثة. إلا أن العلم المعاصر صار هو نفسه متزايد الوعي والنقد الذاتيين متضائل النزوع إلى علمية ساذجة، ومتعاظم الإدراك لحدوده المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية. وكذلك فإن العلم الحديث ليس واحداً، بعد أن تمخض عن سلسلة من التفسيرات المتباينة جذرياً للعالم، كثرة منها مختلفة بحدة عما كانته الرؤية العلمية التقليدية فيما مضى.

وقد تمثل ما كان مشتركاً بين وجهات النظر الجديدة هذه، بضرورة إعادة النظر بعلاقة الإنسان مع الطبيعة، وصولاً إلى صياغتها من جديد، ضرورة نابعة من الاعتراف المتنامي بأن تصور العلم الحديث الميكانيكي والذاتي للطبيعة لم يكن محدوداً فقط، بل وخاطئاً أيضاً من أساسه. ثمة مداخلات نظرية رئيسة مثل «إيكولوجيا العقل» عند بيتسون، ونظرية نظام التوريط عند بوهم، ونظرية التعليل التشكيلي عند شلدريك، وفرضية غايا لدى لَفْلوك، ونظرية البنى المبددة والنظام بالتذبذب عند بريغوغين، ونظرية الفوضى عند لورنز وفايغنباوم، ونظرية اللامركزية عند بل، أشارت إلى

إمكانيات جديدة لتصور علمي للعالم أقل اختزالاً. فتوصية إيفلين فوكس كلر المنهجية القائلة بقابلية العالم للتماهي العاطفي مع الموضوع الذي يسعى إلى فهمه يعكس إعادة مشابهة لتوجيه العقل العلمي. يضاف إلى ذلك أن أعداداً كبيرة من هذه التطورات في إطار المجتمع العلمي جرى تعزيزها، بل وحفزها في الغالب بسبب تجدد واتساع الاهتمام بمختلف التصورات القديمة والصوفية للطبيعة، تلك التصورات التي يتزايد التسلي بحذلقتها المثيرة.

ثمة تطور حاسم آخر مشجّع لهذه التوجهات الإدماجية في أجواء ما بعد الحداثة الفكرية، تمثل بتجديد التفكير المعرفي (الإبستمولوجي) بطبيعة الخيال الذي تم على جبهات كثيرة - جبهات فلسفة العلوم، السوسيولوجيا، الانتروبولوجيا، الدراسات الدينية - بحفز ربما، في المقام الأول، من كتابات يونغ والرؤى المعرفية (الإبستمولوجية) لسايكولوجيا الأعماق أو التحليل النفسي بعد يونغ. لم يعد الخيال يُنظر إليه نظرة تبسيطية على أنه نقيض للإدراك والعقل؛ بل وصار يُنظر إلى هذين الإدراك والعقل على أنهما يفتنيان دائماً بالخيال. ومع هذا الوعي لدور الوساطة الأساسي للخيال في التجربة الإنسانية تحقق أيضاً قدر متزايد من التقويم لنفوذ الوعي وتعقيده، جنباً إلى جنب مع رؤية جديدة مخترقة لطبيعة النمط والمعنى الأنموذجيين الأصليين. فإقرار فيلسوف ما بعد الحداثة بالطبيعة المجازية المتجذرة للبيانات الفلسفية والعلمية (فيرآبند، باربور، رورتي) جرى تأكيده من ناحية وصياغته بقدرٍ أكبر من الدقة من ناحية ثانية، مع بصيرة عالم نفس ما بعد الحداثة النافذة إلى أعمق المقولات الأنموذجية الأصلية للاوعي أو اللاشعور، تلك المقولات التي تحدد وتشكل التجربة والمعرفة الإنسانيتين (يونغ، هيلمان). أما مشكلة الكليات الفلسفية القديمة التي كان قد سبق لمفهوم «أوجه التشابه العائلية» لدى فيتغنشتاين أن ألقى الضوء عليها جزئياً - أطروحته التي تقول: إن ما يبدو مشاعاً محدداً مشتركاً بين سائر الأحداث المغطاة بكلمة عامة واحدة غالباً ما يشكل في الحقيقة طيفاً كاملاً من أوجه الشبه والعلاقات اللانهائية المتداخلة. فقد تم إكسابها قدراً جديداً من قابلية الفهم عن طريق فهم سايكولوجيا الأعماق للنماذج الأصلية. وبهذا التصور يتم النظر إلى النماذج الأصلية على أنها أنماط أو مبادئ دائمة مبهمة ومتعددة - التكافؤ أساساً، ديناميكية، قابلة

للطرق والقولبة، وعرضة لسلسلة متنوعة من التشكيلات الثقافية والفردية، ولكنها منطوية في الوقت نفسه على قدرٍ رسمي كامن ومميز من التجانس والكلية.

ويتمثل موقف فكري استثنائي التميز والتحدي انبثق من رحم زحمة تطورات الحداثة وما بعد الحداثة بالموقف الذي يبدأ، بعد التسليم بنوع من الاستقلال الجوهري في الكائن البشري من ناحية، وبنوعٍ من المرونة الجذرية في طبيعة الواقع، بتأكيد أن الواقع نفسه ينزع إلى التكشف استجابة للإطار الرمزي الخاص، ومجموعة الافتراضات المحددة، المستخدمين من قبل كل فرد وكل مجتمع. فرصيد المعطيات المتوافر لعقل الإنسان شديد التعقيد والتنوع المتأصلين بما يمكنه من توفير قدرٍ مقبول من التأييد لعدد غير قليل من التصورات المتباينة لطبيعة الواقع النهائية. لا بد للإنسان، إذاً، من أن يختار من بين جملة من البدائل القابلة لأن تكون صحيحة، وأي بديل يقع عليه الاختيار سيؤثر، بدوره، في كل من طبيعة الواقع والذات التي تقوم بالاختيار. وبهذه النظرة، فإن العالم يميل إلى تصديق، والانفتاح تبعاً لطابع الرؤية المتوجهة نحوه على مستوى أساسي، رغم وجود عدد غير قليل من البنى المحدَّدة في العالم والعقل التي تقاوم فكر الإنسان ونشاطه أو تلزمهما بطرقٍ مختلفة. فالعالم الذي يحاول الإنسان معرفته وإعادة تشكيله مستنبط إسقاطياً، بمعنى من المعاني، عبر إطار المرجعية التي تمت مقاربته من خلالها.

ومثل هذا الوضع يؤكد المسؤولية الكبيرة الكامنة في الحالة الإنسانية. جنباً إلى جنب مع الطاقة الهائلة. فنظراً لإمكانية إيراد الأدلة وتفسيرها بما يؤيد حشداً يكاد أن يكون غير محدود من النظرات العالمية، يبقى التحدي الإنساني متمثلاً باعتماد تلك النظرة العالمية أو مجموعة وجهات النظر تلك، التي تتمخض عن أكثر النتائج قيمة وتعزيزاً للحياة. و«مأزق الإنسان» هنا يُعَد مغامرة الإنسان: تحدي أن يكون، **بالقوة**، كياناً يحدد ذاته جذرياً – لا في سياق العلبة المغلقة للوجودي العلماني، القائم على الافتراض اللاشعوري لحدود ميتافيزيقية قبلية محددة، بل في كون منفتح حقاً. ولأن الفهم الإنساني ليس ملزماً دون لبس، عن طريق المعطيات، بتفضيل موقف ميتافيزيقي معين على آخر، فإن عنصر خيار إنساني متعذر الاختزال يطرأ. ومن

هنا فإن عوامل أخرى، أكثر انفتاحاً مثل الإرادة، والخيال، والإيمان، والأمل، والتقمص العاطفي، تقتحم المعادلة المعرفية، إضافةً إلى الصرامة الفكرية والسياق الاجتماعي - الثقافي. وكلما زاد الفرد أو المجتمع تعقيداً على صعيد الوعي وتقييداً على صعيد الإيديولوجيا، تعاظم عمق انخراطهما في عملية إيجاد الواقع. ولهذا التأكيد لاستقلالية التحديد الذاتي والحرية المعرفية لدى الإنسان خلفية تعود، أقله، إلى النهضة وخطاب (أوراتيو) **بيكو**، وتتجلى بصيغ مختلفة في أفكار **إيمرسون ونيتشه، وليم جيمس ورودولف شتاينر**، بين آخرين، ولكنها اكتسبت دعماً جديداً ومزيداً من الأبعاد جراء طيف واسع من التطورات الفكرية المعاصرة، من الفلسفة والعلوم إلى السوسيولوجيا والدين.

وعلى نحوٍ أعم، فإن الحَرْفية الكونية الشاملة، سواء في الفلسفة، والدين، أم العلم، تلك الحَرْفية الميالة إلى تمييز العقل الحديث، تعرضت لقدرٍ متزايد من النقد والرفض، وانبثق مكانها تقويم أكبر للطبيعة متعدد الأبعاد للواقع، لتعددية جوانب الروح الإنسانية، ولتعددية تكافؤات المعرفة والتجربة الإنسانيتين وطبيعتهما المتوسطة رمزياً. ومع ذلك التقويم تحقق أيضاً إحساس متنامٍ بأن انحلال ما بعد الحداثة لافتراضات ومقولات قديمة من شأنه أن يتيح فرصة انبثاق آفاق جديدة كلياً لعملية إعادة توحيد مفهومية (نظرية) ووجودية، مع إمكانية توفر مفردات تفسيرية أغنى، واتساقات سردية أعمق وأكثر رسوخاً. ففي ظل التأثير المركب لجملة التغييرات اللافتة والمراجعات الذاتية التي تمت في جُل الاختصاصات الفكرية المعاصرة، تعرض الشرخ الحديث العميق بين العلم والدين لقدرٍ مطرد التزايد من التقويض. وغداة مثل هذه التطورات ما لبث المشروع الأصلي للمدرسة الرومنطيقية - مشروع التوفيق بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الروح والمادة، بين الوعي (الشعور) واللاوعي (اللاشعور)، بين العقل والقلب (العاطفة - النفس) - أن عاد إلى الظهور بزخمٍ متجدد.

من الممكن، إذًا، تحري دافعين متناقضين في الوضع الفكري المعاصر، دافع يصر على نوعٍ من التفكيك ونَزْع الأقنعة الجذريين -لكل من المعارف، والمعتقدات، ووجهات

النظـر العالمية- وآخر يدفع نحو نوع من التكامل والتوافق الجذريين. بأشكال واضحة وجلية، يتناقض الدافعان ويتحركان أحدهما ضد الآخر، غير أنهما يبدوان، في العمق وعلـى نحـوٍ أكثر حصافة، قابلين أيضـاً للعمل معاً، على أنهمـا اتجاهان مستقطبان، ولكـنْ متكامـلان. وما من موقـع يكون فيه هـذا التوتـر والتفاعـل الديناميكيين بين التفكيكي والتجميعـي أكثر بروزاً مسرحياً، مما هو في جملة الكتابات مطردة التزايد التي تنتجها نساء ذوات منطلقـات نسوية. عكفت كارولاين ميرتشانت، ايفلين فوكس كلـر، وغيرهما مـن أساتذة تاريخ العلوم علـى تحليل جملـة الإستراتيجيات والصور المجازيـة المنحازة جنسياً (الذكورية) المؤيدة لنوع أبوي من تصور الطبيعة - بوصفها أنثـى سلبية بلا عقـل، هدفاً للاختراق، التحكـم، الهيمنة، والاستغـلال - في النمط الحديـث مـن الفهم العلمي. وكذلـك فإن بـاولا ترايتشلر، فرانسـين واتمان فرانك، سوزان وولـف، وأساتذة لسانيات أخريات دأبن، بكثير مـن التدقيق، على استكشاف شبكـة العلاقات المعقدة بين اللغة، والجنس، والمجتمع، مسلِّطات الأضواء على الطرق المتعـددة، التـي اعتُمدت لإقصـاء النسـاء أو إذلالهن من خلال الرمـوز المضمرة في الأعراف والتقاليد اللغوية. ثمة رؤى جديدة وقوية انبثقت من كتابات روزميري رويتر، مـاري دالي، بياتريس بروتو، جـوان تشيمبرلين انغلرزمان، وإيلي باغلز في الدراسات الدينيـة؛ من أعمـال ماريا غيمبوتاش في علـم الآثار؛ ومن أعمـال كارول غيلّيغان في السايكولوجيـا الأخلاقية والتنموية؛ ومن كتابـات جان بيكر ميلر ونانسي تشودورو في التحليـل النفسي؛ ومن كتابـات ستيفاني دي فوغد وباربارة إكمـان في نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ ومـن مؤلفات جيش الباحثين ذوي الاتجاهات النسوية في التاريخ، الإنتروبولوجيـا، السوسيولوجيا، القضاء، الاقتصـاد، البيئة، الأخلاق، علم الجمال، نظرية الأدب، النقد الثقافي.

إجمـالاً ربما نجح المنظـور والحافز النسويـان في إبراز أكـثر التحليلات فاعلية، حصافـة، ونقدية جذرياً لجملـة الافتراضات الفكرية والثقافيـة التقليدية في ميدان البحـوث الأكاديمية المعاصرة. ما مـن اختصاص أكاديمي أو ميـدان تجربة إنسانية تُـرك دون ملامسة من جانب إعـادة المعاينة النسوية لكيفية إبـداع المعاني والحفاظ عليها، كيفية تفسير الأدلة انتقائياً وقولبة النظريات بدورانية متبادلة التعزيز، كيفية

قيام إستراتيجيات بلاغية معينة وأساليب سلوكية محددة بإدامة الهيمنة الذكورية، كيفية بقاء أصوات النساء غير مسموعة عبر قرون هيمنة الذكور على الصعيدين الاجتماعي والفكري، مدى عمق العواقب الإشكالية المترتبة على الافتراضات الذكورية بشأن الواقع، المعرفة، الطبيعة، المجتمع، السماء (المقدس). ومثل هذه التحليلات ساعدت بدورها في عملية إلقاء الضوء على أنماط وبُنى موازية من الهيمنة التي ظلت تطبع تجربة سلسلة أخرى من الشعوب وأنماط الحياة المضطهدَة. وبالنظر إلى السياق الذي انبثق منه، فإن الدافع الفكري النسوي بقي ملزماً بتأكيد ذاته بروح نقدية قوية كثيراً ما كانت اعتراضية واستقطابية من حيث الطابع؛ غير أن مقولات عميقة الجذور سبق لها أن تعايشت مع سلسلة من التناقضات والثنائيات التقليدية - بين الذكر والأنثى، بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الجسد والروح، بين الذات والآخر - ما لبثت أن تعرضت، نتيجة لذلك النقد تحديداً، للتفكيك وإعادة التركيب والفهم، مع تمكين العقل المعاصر من النظر في وجهات النظر البديلة الأقل ثنائية، التي لم يكن تصورها ممكناً في إطار القوالب التفسيرية السابقة. من نواحٍ معينة تبقى المضامين، الفكرية منها والاجتماعية، للتحليلات النسوية شديدة العمق وبالغة الأهمية إلى درجة أن العقل المعاصر لم يبدأ إلا مؤخراً بإدراك خطورتها.

***

على جبهات كثيرة، إذًا، بدأ إصرار عقل ما بعد الحداثة على تعددية الحقيقة وتغليبها على جملة البُنى والأسس الغابرة يتيح سلسلة طويلة من إمكانيات مقاربة المشكلات الفكرية والروحية التي طالما شغلت العقل الحديث وأربكتها. فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة، ولكنها تنعم ببركة كنز غير مسبوق من وجهات النظر التي يمكن اعتمادها للتعامل مع القضايا الكبرى التي تعترضها.

ومع ذلك فإن البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر، وبالتردد، وبالحيرة. كثيراً ما يتم قطع الطريق على الفوائد العملية للتعددية بتفككات مفهومية عنيدة. وبرغم من التوافق المتكرر على الهدف ليس ثمة إلا القليل من التماسك الفاعل، ليس هناك أي وسيلة واضحة تمكّن رؤية ثقافية مشتركة من الانبثاق، وليس ثمة أي منظور يتحلى بما يكفي من الإحاطة والشمول لتلبية التنوع المتبرعم لحشد الحاجات والطموحات

الفكرية. «في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر» (غيرترود شتاين، 1874 - 1946). ثمة فوضى تفسيرات قيّمة، ولكنها غير قابلة للتوافق سائدة، دونما أي حل في الأفق المنظور. من المؤكد أن سياقاً كهذا يكون أقل إعاقة لحرية حركة الإبداع الفكري من وجود أنموذج أصلي (باراديغم) ثقافي أحادي. إلا أن التشظي وعدم التجانس ليسا خاليين من عواقبهما المعطلة الخاصة. فالثقافة تعاني على الصعيدين السايكولوجي والعملي (البراغماتي) جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها. وفي غياب أي رؤية ثقافية صالحة، حاضنة، تبقى الافتراضات القديمة متسلطة ومتحكمة، دائبة على تقديم خطة غير عملية وخطرة للفكر والنشاط الإنسانيين.

وفي مواجهة وضع فكري متمايز وإشكالي كهذا، ثمة أفراد عاقلون يبادرون إلى الاضطلاع بمهمة تطوير باقة مرنة من المنطلقات ووجهات النظر التي لن تختزل أو تكبت تعقيد الوقائع الإنسانية وتعدديتها، وإن بقيت قادرة في الوقت نفسه على التوسط، الاستيعاب، والإيضاح. فالتحدي الجدلي (الديالكتيكي) الذي بات كثيرون يشعرون به هو اجتراح رؤية ثقافية متميزة بقدرٍ معين من العمق والشمول الأصيلين، رؤية من شأنها، وإن لم تفرض أي حدود أو قيود قبلية على الطيف المحتمل من التفسيرات المشروعة، أن تصوغ، بطريقةٍ ما، نوعاً من التماسك الحقيقي والمثمر من نتف التشظي الحالي، وأن توفر في الوقت نفسه أرضاً خصبة مناسبة لتوليد سلسلة من الآفاق والاحتمالات الجديدة غير المتوقعة في المستقبل. ولكن مثل هذه المهمة الفكرية تبدو، نظراً لطبيعة الوضع الحالي، مدهشة في هولها وضخامتها – أشبه بالاضطرار لشد طرفي قوس أوديسوس العظيم، وإطلاق سهم يخترق عدداً يكاد أن يكون مستحيلاً من الأهداف.

أما المسألة الفكرية التي تقض مضاجع العصر، فهي ما إذا كانت حالة التردد والضياع الميتافيزيقيين والمعرفيين العميقين حالة ستستمر لانهائياً، آخذة، ربما، أشكالاً أكثر نجاحاً، أو أشد إرباكاً وبعثاً على الحيرة جذرياً، مع مرور السنوات والعقود؛ ما إذا كانت حالة المقدمة الأنتروبية لنوع من أنوع الخاتمة الرؤيوية الكارثية للتاريخ؛ أو ما إذا كانت حالة تمثل مرحلة انتقالية تاريخية مفضية إلى حقبة مختلفة كلياً، جالبة صيغة جديدة من صيغ الحضارة ونظرة عالمية جديدة زاخرة بحشد من

المبـادئ والمثل العليا المختلفة جذرياً عن نظيرتها التي ظلت تسيّر العالم الحديث على امتداد مسار تطوره الملحمي.

على عتبـة الألفيـة الجديـدة

الصقر المحلق أعلى فأعلى

في دوامة متعاظمة لا يستطيع سماع البازْدَران؛

الأشياء متداعية؛ المركز لا يستطيع الصمود؛

وحدها الفوضى فالتة من عقالها في هذا العالم...

ثمة وحي في الأفق القريب، دون شك.

وليم بتلرييتس (1865 – 1939)

(المجيء الثاني)

مـع اقتراب القـرن العشرين مـن نهايته، ثمة إحساس واسع الانتشـار بالإلحاح يتجلـى ملموساً علـى مستويات عديدة، كما لو أن دهراً بـات موشكاً على الرحيل. إنه زمـن توقعات مكثفـة، سعي دؤوب، أمل، ولايقين. كثيرون يشعـرون بأن القوى المقرِّرة العظيمـة لواقعنا هـي العملية الملغزة للتاريخ نفسه، الذي يبـدو في قرننا مقذوفاً نحو دَوّامـة تفكك هائلة لسائـر البُنى والأسس، نحـو انتصار التدفـق الهيرقليطي. قبيل رحيله، كتب توينبي يقول:

> مؤخراً بات إنسان اليوم واعياً لحقيقة أن التاريخ بقي دائباً على التسارع – وهـذا بوتيرة متعاظمة. والجيل الحـالي أصبح واقفاً على هذه الزيادة في التسـارع خلال فترة حياته هـو؛ وما لبث تقدم معرفـة الإنسان بماضيه أن أمـاط اللثـام، استعادياً، عن حقيقة أن التسارع بـدأ قبل نحو 30.000 سنة ... وأنـه حقق سلسلة متعاقبـة من «القفزات الكبرى إلى الأمام» مع اختراع الزراعة، ومع بزوغ فجر الحضارة، ومع التسخير المتدرج –في غضون القرنين الأخيرين– لقـوى مادية تّنينية مستمدة من طبيعـة متبلدة. واقتراب الأوج

الـذي تكهن به الأنبيـاء حَدْسياً بات محسوساً ومثيراً للجـزع بوصفه حدثاً وشيـكاً. واقـتراب النهاية اليوم ليس قضية إيمـان: إنه معطى من معطيات الرصد والتجربة[66].

ثمـة تصعيد قوي للنبرة يمكن تلمسها في التسلسـل الملحمي المثير لأحكام صادرة عـن بعض كبـار مفكري الغـرب وحالميه، بشـأن الانقلاب الوشيك لـدولاب الأزمان. فنيتشـه الذي عنده «أصبـح العدم واعياً للمرة الأولى» و(كامـو)، الذي تنبأ بالكارثة التـي كانت ستحـل بالحضارة الأوروبية في القـرن العشريـن، أدرك في داخله الأزمة التاريخيـة التي كانت ستنفجر أخيراً مع صيرورة العقـل واعياً لحقيقة قيامه بتدمير العالم الميتافيزيقي، حقيقة «موت الرب»:

ما الذي كنا نفعله حين حررنا الأرض من قيود شَمْسِها؟ إلى أين متجهة هـي الآن؟ إلى أيـن متجهون نحن؟ هل نحن دائبـون على الابتعاد عن سائر الشموس؟ ألسنا دائمي الاقتحام المتهور؟ نكوصاً، انحرافاً، تقدماً، في جميع الاتجاهات؟ هل ثمة، بَعْدُ، أي فوق أو تحت؟ ألسنا هائمين على وجوهنا كما لـو كنـا في عدم لانهائي؟ ألا نحـس بنَفَس الفضاء الفـارغ؟ ألم يصبح أكثر برودة؟ أليس الليل متمادياً في الإطباق علينا؟[67]

وكذلك فإن السوسيولوجي الكبير ماكس فيبر، الذي رأى العواقب الحتمية المترتبة على تحرر العقل الحديث من الانبهار بالعالم، رأى الفراغ المتثائب للنسبية المترتب على قيـام الحداثة بإذابة جملة النظـرات العالمية التقليدية، ورأى أن العقل الحديث الذي كان التنويـر قـد وضع عليه كل رهاناته، وعقد كل آماله بحرية الإنسان وتقدمه، الذي لم يستطـع، مع ذلك، من منطلقاته الذاتية، أن يسوِّغ قيماً كونية شاملة مؤهلة لتوجيه الحياة الإنسانية، كان في الحقيقة قد صنع قَفَصاً فولاذياً من العقلانية البيروقراطية التي طغت على كل جوانب الوجود الحديث:

مـا من أحد يعرف هوية الـذي سيعيش في القفص مستقبـلاً، أو ما إذا كان أنبياء جدد كلياً سيظهرون في نهاية هذا التطور الهائل، أو ما إذا كانت أفـكار ومُثُل عليا قديمة ستشهد بعثاً عظيماً، قيامة كبرى، أو، في حال تعذر

هــذا وذاك، سيكــون ثمة تحجّر ممكْنَن، مزخرفاً بنــوع من الغرور المتشنج. فعــن المراحل الأخيرة مــن هذا التطور الثقــافي، قد يصح تمامــاً أن يقال: «اختصاصيــون بلا روح؛ شهوانيون بلا قلب؛ هــذا البُطْلان والكلام الفارغ يتوهم أنه قد أنجز حضارة غير مسبوقة»[68].

أمــا هايدغر فقد أطلق في نهاية حياته عبارة: «رَبٌّ ما فقط يستطيع إنقاذنا». وقد كتــب يونغ، في نهاية حياتــه أيضاً، مشبهاً عصرنا ببداية الحقبــة المسيحية قبل ألفي سنة، يقول:

مــزاج مفعم بالتدمــير والتجديد الكونيــين... بات يطبــع عصرنا. وهو مــزاج يتجلى في كل المجالات، سياسياً، اجتماعيــاً وفلسفياً. إننا نعيش فيما أطلــق عليه الإغريــق اســم كايروس –اللحظــة المناسبة– لنــوع من «تحول الآلهــة»، تحول جملة المبادئ والرموز الأساسيــة. ولعل خصوصية عصرنا، وهــي ليست مــن اختيارنا الواعــي بالتأكيد، هي ميزة التعبــير عن الإنسان اللاواعــي الدائب على التغير في داخلنا. وسوف يتعين على الأجيال القادمة أن تأخذ هذا التحــول الانعطافي الحاسم في الحسبان إذا لم تكن الإنسانية متجهة نحــو تدمير ذاتها من خلال جبروت طاقاتهــا التكنولوجية والعلمية الخاصــة... إن الرهان هو بهــذه الضخامة وأشياء بالغــة الخطورة تتوقف علــى التأسيس السايكولوجي للإنسان الحديث... هل يدرك الفرد أنه، هو بالذات، بيضة القبان؟[69]

لحظتنا التاريخية لحظة حُبْلى حقاً. بوصفنا حضارة وبوصفنا بشراً، نحن وصلنا إلى لحظة الحقيقة، لحظة بات فيها مستقبل الروح الإنسانية، ومستقبل كوكب الأرض في الميزان. إذا كانت جرأة الرؤيا، وعمقها، ووضوحها مطلوبة في أي وقت من الأوقات، بالنسبــة إلى كثيرين، فإن ذلــك الوقت هو الآن. إلا أن هذه الضرورة بالذات هي التي قد توفر لنا فرصة التحلــي بالشجاعة والخيال المطلوبين. هيا نترك الكلمات الأخيرة لهذه الملحمة غير المنتهية لزرادشت نيتشه:

وكيف أستطيع تحمُّل أن أكون إنساناً، إذا لم يكن الإنسان شاعراً

وقــارئ طلاســم أيــضــاً طريقاً إلى صباحات جديدة؟

الجـزء السـابع

ذيــل

ربما نحن أمام بدايات إعادة تفسير ثقافتنا، وأمام إمكانية جديدة لوحدة الوعي. إذا كان ذلـك هو الأمر، فإنه لـن يتم على قاعدة أي أصوليـة (أرثوذكسية) جديدة، دينيـة كانـت أو علمية. فمثل هـذا التفسير الجديد سيقوم على نبـذ جميع صيغ فهم الواقـع الأحاديـة، جميـع أشكال التماهـي بين تصور واحـد للواقع مـع الواقع نفسه. سيقـوم على الإقرار بتعددية الـروح الإنسانية، وبضرورة الترجمـة المطردة فيما بين باقات المفـردات العلمية والخيالية المختلفة. سيقوم علـى التسليم بنزوع الإنسان إلى السقوط المريح في نوع من التأويل الحَرْفي الأحادي للعالم، وصولاً إلى ضرورة الانفتاح الدائـم على الميلاد الجديـد في سماء وأرض جديدتين. سيقوم على الاعتراف بأن كل مـا بحوزتنا في مجال الثقافة العلمية والدينيـة على حدٍّ سواء، ليس، آخر المطاف، إلا حشداً من الرموز، غير أن هناك اختلافاً هائلاً بين الحرف الميت والكلمة الحية.

روبرت بيلاه

ما بعد الإيمان

يطيـب لي، في هذه الصفحات الختامية، أن أقدم إطاراً متعدد الاختصاصات من شأنـه أن يساعـد على تعميق فهمنـا للتاريخ غير العادي الذي تم سَـرْدُه للتو. ويطيب لي أيضـاً أن أتقاسم مع القارئ بضعة تأمـلات ختامية حول ما نحن، بوصفنا ثقافة، متوجهون نحوه. لنبدأ باستعراض موجز لخلفية وضعنا الفكري الحالي.

مـأزق ما بعـد كوبرنيـك المـزدوج

بمعناها الضيق، يمكن فهم الثورة الكوبرنيكية على أنها لم تكن أكثر من انقلاب (باراديغمـي) أنموذجـي أصلي خاصـ في الفلك والكوزمولوجيـا الحديثين، أطلقه كوبرنيـك، ورسّخه كبلر وغاليليو، وأنجزه نيوتن. غـير أن الثورة الكوبرنيكية يمكن فهمهـا أيضاً بمعنى أوسع بكثير وأهم بما لا يقاس. فحين أدرك كوبرنيك أن الأرض

ليست المركز الثابت المطلق للكون، وحين أدرك، وهذا ليس أقل أهمية، أن من الممكن تفسير حركة السماوات من منطلق حركة الراصد، إنما بادر إلى طرح ما يمكن عَدُّه رؤية العقل الحديث المحورية. من الممكن النظر إلى التحول الكوبرنيكي في المنظور صورة مجازية أساسية لمجمل النظرة العالمية الحديثة: فالتفكيك العميق للفهم الساذج، الإقرار النقدي بأن الوضع الظاهر للعالم الموضوعي محدد على نحوٍ لاواعٍ بوضع الذات، التحرر اللاحق من الرحم الكوني القديم والوسيطي، الإزاحة الجذرية للكائن البشري إلى موقع نسبي وهامشي في كون فسيح ولا شخصي (موضوعي)، التحرر اللاحق من الانبهار بالعالم الطبيعي. وبهذا المعنى الواسع جداً - كما لو كانت حدثاً وقع لا في الفلك والعلوم وحسب، بل في الفلسفة والدين، كما في النَّفْس البشرية الجماعية - يمكن عَدُّ الثورة الكوبرنيكية الانقلابَ التاريخي الانعطافي للعصر الحديث. لقد كانت حدثاً أساسياً، أصلياً، حدثاً مدمراً للعالم، ومؤسساً لهذا العالم.

أما في ميادين الفلسفة ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، فقد تحققت هذه الثورة الكوبرنيكية الأكبر في السلسلة الملحمية المثيرة من الإنجازات الفكرية التي بدأت مع ديكارت وتتوجت في كانط. ومما قيل: إن ديكارت وكانط، كليهما، كانا حتميين في تطور العقل الحديث، وأنا مؤمن بأن هذا القول صحيح. فديكارت هو أول من استوعب تجربة الذات الحديثة المستقلة الناشئة بوصفها تجربة مستقلة جذرياً ومنفصلة كلياً عن العالم، الذي نحاول فهمه والتحكم به استيعاباً كاملاً، وقام بصياغتها. «استيقظ» ديكارت «في كون كوبرنيكي»[70]: بعد كوبرنيك صارت البشرية مستقلة، مكانها الكوني منسوباً دون لبس. ثم بادر ديكارت، بعبارات فلسفية، إلى التعبير عن النتيجة التجريبية عن ذلك السياق الكوزمولوجي، بدءاً بموقف شك عميق من العالم، وانتهاء بالكوغيتو (أنا أفكر). وبهذا العمل أطلق ديكارت مسلسلاً من الأحداث الفلسفية - بدأ مع لوك، وانتهى مع كانط، ماراً بكل من بيركلي وهيوم - مسلسلاً ما لبث أن تمخض عن أزمة معرفية (إبستمولوجية) كبرى. وبهذا المعنى فإن ديكارت شكل المحطة الوسطى الحاسمة بين كوبرنيك وكانط، بين الثورة الكوبرنيكية في الكوزمولوجيا والثورة الكوبرنيكية في علم المعرفة أو نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا).

إذا كان العقل الإنساني متميزاً جذرياً، بمعنى من المعاني، ومختلفاً عن العالم الخارجي، وإذا كانت الحقيقة الوحيدة التي يستطيع عقل الإنسان أن يصل إليها مباشرةً هي تجربته الخاصة، فإن العالم الذي يدركه العقل إنْ هو، في النهاية، إلا تفسير العقل للعالم. لا بد لمعرفة الإنسان بالحقيقة من أن تبقى أبداً غير متطابقة مع هدفها، لعدم وجود أي ضمان لقدرة العقل البشري على عكس صورة دقيقة لعالم ارتباطه به على هذا المستوى من المداورة والتوسط. بدلاً من ذلك، من شأن كل شيء يستطيع هذا العقل إدراكه ومحاكمته أن يتقرر، إلى مدى غير محدد، بطابعه الخاص، ببناه الذاتية الخاصة. لا يستطيع العقل أن يختبر إلا الظواهر، لا الأشياء ذاتها؛ المظاهر، لا الواقع المستقل. إن عقل الإنسان متروك وشأنه في الكون الحديث.

وبالاستناد إلى أسلافه التجريبيين، بادر كانط، إذًا، إلى إماطة اللثام عن النتائج المعرفية (الإبستمولوجية) لمبدأ **الكوغيتو** (مبدأ أنا أفكر) الديكارتي. بالطبع قام كانط نفسه بطرح مبادئ معرفية، بنى ذاتية، اعتقد أنها مطلقة - جملة الصيغ والمقولات القبْلية - بالاستناد إلى اليقينيات الظاهرة لفيزياء نيوتن. غير أن ما بقي من كانط، مع مرور الزمن، لم يتمثل بتفاصيل حله بل بالمسألة الخطيرة التي صاغها. فكانط كان قد لفت الأنظار إلى الحقيقة الحاسمة حقيقة كون المعرفة الإنسانية كلها تفسيرية. لا يستطيع العقل البشري ادعاء المعرفة المرآتية المباشرة للعالم الموضوعي، لأن الموضوع الذي يختبره يكون مهيكلاً سلفاً من جانب تنظيم الذات الداخلي الخاص. والإنسان لا يعرف العالم بحد ذاته، بل العالم كما صوره العقل الإنساني. ما لبث شرخ ديكارت الأنطولوجي، إذًا، أن تعرض لتأثير شرخ كانط المعرفي (الإبستمولوجي) فغدا أكثر إطلاقاً وبطلاناً. فالهوة بين الذات والموضوع متعذرة الجسر على نحوٍ قابل للإثبات. من المقدمة الديكارتية جاءت النتيجة الكانطية.

وفي التطور اللاحق للعقل الحديث تم الحفاظ على كل من هذه التحولات التي أنسبها رمزياً هنا إلى شخصيات كوبرنيك، ديكارت، وكانط، مده، وإيصاله إلى حده الأقصى. وهكذا فإن إزاحة كوبرنيك الجذرية للإنسان عن مركز الكون كانت تتعزز

وتتكشف بقوة؛ جرّاء إضفاء دارون صفة النسبية على الكائن البشري في نهر التطور المتدفق. - بعيداً عن تدبير السماء، وبعيداً عن أن يكون مطلقاً وآمناً، وبعيداً أيضاً عن أن يكون تاج الخلق، الابن المفضل للكون، بل مجرد صنف عَرَضي آخر بالأحرى. وفي إطار الكون الموسع جداً للفلك الحديث، بات الكائن البشري متأرجحاً بقوة بين مركز الكون النبيل حيناً، وساكن بلا شأن لكوكب هزيل ومتناهي الصغر، يدور حول نجم غير مميز -حسب الرواية المألوفة- عند أطراف مجرة بين مليارات، في كون مختلف ونهائي العداء، حيناً آخر.

وبالطريقة نفسها فإن شرخ ديكارت بين ما هو شخصي وواع في الذات الإنسانية والكون المادي الموضوعي اللاواعي، جرى تصديقه وتعزيزه على نحوٍ منهجي بفعل مسيرة التطور العلمية اللاحقة الطويلة، بدءاً بالفيزياء النيوتنية ووصولاً إلى جملة الاكتشافات المعاصرة من كوزمولوجيا البيغ - بانغ (الضربة الكبرى) (الانفجار الكبير)، والثقوب السوداء، والجزيئات ما دون الذرية، والجسيمات المحايدة والضعيفة، ونظريات القوة الفائقة الموحدة الكبرى. ليس العالم الذي كشف عنه العلم الحديث إلا عالماً خالياً من أي غرض روحي، كتيماً، خاضعاً لحكم الصدفة والضرورة، دون أي معنى داخلي متأصل. والروح الإنسانية لم تشعر بالانتماء إلى الكون الحديث: صحيح أن الروح تستطيع أن تمجّد شِعْرها وموسيقاها، ميتافيزيقها ودينها الخاصين، غير أن هذه لا تجد لها أي أساس مؤكد في الكون التجريبي.

يتكرر الأمر أيضاً مع ثالث ثالوث اغتراب الحداثة هذا، أعني الشرخ الكبير الذي أحدثه **كانط** - حيث نرى محور التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. فتسليم كانط بتنظيم عقل الإنسان للواقع ذاتياً، وبالطبيعة النسبية وغير المتجذرة لمعرفة الإنسان، آخر المطاف، تعرض لقدرٍ من التوسيع والتعميق بفعل حشد من التطورات اللاحقة، من الإنترولوجيا، اللسانيات، سوسيولوجيا المعرفة، وفيزياء الكم إلى سايكولوجيا المعرفة، فيزيولوجيا الأعصاب، علم الدلالات، وفلسفة العلوم؛ من **ماركس**، **نيتشه**، **فيبر**، **وفرويد** إلى **هايزنبرغ**، **كون**، **وفوكو**. إن الإجماع حاسم: ليس العالم بمعنى جوهري ما، إلا تركيباً مهيكلاً. وما المعرفة الإنسانية إلا معرفة تفسيرية وتأويلية

جذرياً. ليس ثمة أي حقائق مبرّأة من وجهات النظر. ما من فعل تصور وإدراك إلا ويكون عَرَضياً، متوسطاً مشروطاً، مؤطراً، ومشبعاً نظرياً. فلغة البشر لا تستطيع أن ترسي أساسها في واقع مستقل. المعنى يصنعه العقل ويتعذر افتراضه كامناً في الموضوع، في العالم الذي هو خارج العقل وخلفه، لأن ذلك العالم يستحيل التواصل معه دون التشبع المسبق بطبيعة العقل الخاصة. كذلك لا يمكن حتى افتراض ذلك العالم على نحوٍ مبرر. يسود نوع من الشك المتطرف، لأن ما يعرفه الإنسان ويختبره ليس، في النهاية، إلا نوعاً من الإسقاط إلى درجة غير محسومة.

وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي لوعي الحداثة، الذي أطلقه كوبرنيك والاغتراب الوجودي الانطولوجي، الذي أطلقه ديكارت جرى استكمالهما بالاغتراب المعرفي (الابستمولوجي) الذي أطلقه كانط: إنه سجن اغتراب الحداثة، ثلاثي الأسوار المتساندة.

يطيب لي أن أشير هنا إلى التشابه المدهش بين هذه الحالة للأمور وبين الوضع الذي اشتهر غريغوري بيتسو بوصفه على أنه «مأزق مزدوج» (أمران أحلاهما مر): الوضع الإشكالي المستحيل الذي لا تلبث مطالب متناقضة تبادلياً فيه أن يفضي إلى الانفصام[71]. ففي صياغة بيتسون ثمة أربع مقدمات أساسية ضرورية، لتشكل حالة مأزق مزدوج فيما بين طفل وأم «فصامية»: (1) تكون علاقة الطفل بالأم علاقة تبعية حياتية تجعل الطفل ملزماً بتقويم الرسائل الصادرة عن الأم تقويماً دقيقاً. (2) يتلقى الطفل معلومات متناقضة أو غير قابلة للتوفيق من الأم على مستويات مختلفة، حيث تكون، مثلاً، رسائلها اللفظية متضاربة جذرياً مع «ما وراء الرسائل»، مع السياق غير اللفظي، الذي يتم فيه إيصال الرسالة (مثل الأم التي تقول بعينين تقدحان شرراً وجسم متشنج: «حبيبي، أنت تعلم أنني أحبك كثيراً»). لا يمكن فهم باقتي الإشارات هاتين على أنهما متسقتان. (3) لا يمنح الطفل أي فرصة لطرح الأسئلة على الأم التي يتعين عليها إيضاح مضمون الرسالة أو حل التناقض. و(4) لا يستطيع الطفل أن يغادر الساحة، أن يقطع العلاقة. يرى بيتسون أن الطفل يضطر، في مثل هذه الظروف، لتشويه إدراكه للواقعين الخارجي والداخلي على حدٍّ سواء، بما يرتب عواقب سايكو-مرضية (مرضية نفسية) خطيرة.

إذا قمنا الآن في سياق هذه المقدمات الأربعة بإحلال العالم والكائن البشري محل الأم والطفل على التوالي، فإننا نكون إزاء المأزق المزدوج الحديث، مكثفاً بإيجاز بالغ: (1) تكون علاقة الكائن البشري بالعالم علاقة تبعية حياتية، تلزم الأول بتقويم طبيعة ذلـك العالم تقويماً دقيقاً. (2) يتلقى العقل البشـري معلومات متناقضة أو غير قابلة للتوفيق عن وضعه نسبة إلى العالم بما يبقي إحساسه السايكولوجي والروحي الداخلي العميق بالأشيـاء متضارباً مع ما بعد الرسالة العلمية. (3) معرفياً (إبستمولوجياً) لا يستطيـع العقل البشري تحقيق أي تواصل مباشر مـع العالم. (4) وجودياً، لا يستطيع الكائن البشري أن يغادر الساحة.

تبقـى أوجـه الاختلاف بـين مأزق بيتسـون السايكـو- مرضي المـزدوج والوضع الوجـودي الحديـث في الدرجة أكثر منها في النـوع: فالوضع الحديـث مأزق مزدوج استثنائـي الإحاطـة والعمق، لا يجعله أقل بروزاً على نحـو مباشر إلا كونه على درجة عاليـة جداً من الشمول. إننا بصدد مأزق ما بعد كوبرنيك المتمثل بتحولنا إلى سكان هامشيـين لا شـأن لهم في كـون فسيح، ومأزق ما بعـد ديكارت المتمثـل بكوننا ذوات واعية، هادفة، وشخصية في مواجهة كون لا واعٍ، بلا هدف، ولاشخصي (موضوعي)، متضافِرَيْـن مع مأزق ثالث هو مأزق ما بعد كانـط، المتمثل بعدم وجود وسائل متاحة تمكّـن الذوات البشريـة من معرفة الكون بجوهره. إننا خارجـون من رحم، قابعون، واقـع غريب جذريـاً عن واقعنـا ومقيّدون فيه، واقـع يستحيل، فوق ذلـك، التواصل المباشر معه عن معرفة.

وهذا المأزق المزدوج للوعي الحديث معترف به بطريقة أو أخرى أقله منذ باسكال، الـذي قـال: «يرعبنـي صمت هـذه الفضـاءات اللانهائيـة الأبـدي». فاستعداداتنا السايكولوجيـة والروحيـة متنافـرة تنافـراً عبثياً مع العـالم، الذي يكشفـه منهجنا العلمي. نبدو مستقبلين رسالتين اثنتين من وضعنا الوجودي: رسالة تحض على السعي ونكران الذات في سبيل الاهتداء إلى المعنى والتحقق الروحي من جهة؛ ورسالة أخرى تشـي بأن الكون، الـذي ننتمي إلى جوهره، شديد اللامبـالاة بذلك المسعى، بلا روح في طبعـه، ومحبط في نتائجه. مستنهضون نحن ومسحوقون في الوقت نفسه. فالكون

(الكوزموس) لا إنساني على نحوٍ غير قابل للتفسير، عبثي سخيف، غير أننا، نحن، لسنا كذلك. يبقى الوضع شديد الغموض، متعذر الفهم.

إذا تابعنا تشخيص بيتسون وطبَّقْناه على الوضع الحديث الأكبر، فلا ينبغي أن نُفاجأ بأنواع الردود التي تقدمها النَّفْس الحديثة، تجاوباً مع هذا الوضع، وهي تحاول الإفلات من براثن تناقضات المأزق المزدوج المتجذرة. جملة الوقائع الداخلية منها والخارجية تميل إلى أن تكون مشوهة: المشاعر الداخلية مكبوتة ومنكرة، كما في العزوف والخدر النفسي، أو هي مورَّمة تعويضاً كما في النرجسية ومرض التمركز على الأنا؛ أو العالم الداخلي مخضوع له بعبودية على أنه الواقع الوحيد، أو هو مشيَّؤ ومستغل تشييئاً واستغلالاً عدوانيين. ثمة أيضاً إستراتيجية الفرار، عبر صيغ مختلفة من صيغ النزعة الهروبية: الاستهلاك الاقتصادي الإلزامي، الذوبان في بوتقة وسائل الإعلام، الولع بالصراعات الجديدة، اللجوء إلى المقدسات، الإيديولوجيات، والحُمّى القومية، تعاطي المسكرات، والإدمان على المخدرات. وعند تعذر صيانة آليات الهروب، ثمة قلق. بارانويا (جنون ارتياب)، العداء المزمن، نوع من الإحساس بالعجز والاستهداف (تمثيل دور الضحية)، نوع من النزوع إلى الشك بكل المعاني والقيم، نوع من الاندفاع نحو إنكار الذات، نوع من الإحساس بالضياع والعبث دون أي أهداف، نوع من الشعور بتناقض داخلي متعذر الحل، وبنوع من تشظي الوعي. وفي الحالة القصوى ثمة جملة ردود الأفعال السايكوباثولوجية (المرضية النفسية) المكتملة للفصامي: العنف المدمر للذات، حالات الاستغراق في الأوهام، فقدان الذاكرة، الصَّرَع، النزعة الآلية (اللاإرادية)، الهَوَس، النزعة العدمية (الإرهاب). والعالم الحديث يعرف كلاً من ردود الأفعال هذه بتركيبات مختلفة وتشكيلات تلفيقية متباينة، وتبقى حياته الاجتماعية والسياسية على درجة فضائحية من الحسم والتقييد.

لا غرابة، إذًا، أن تجد فلسفةُ القرن العشرين نَفْسَها في الوضع الذي نراه الآن. من المؤكد أن الفلسفة الحديثة ابتكرت بعض الردود الفكرية الجريئة على حالة ما بعد كوبرنيك، إلا أن الفلسفة التي هيمنت على قرننا وجامعاتنا لا تشبه شيئاً بمقدار ما تشبه استحواذياً - ملحاحاً متربعاً على فراشه دائباً على ربط أربطة حذائه وفكها؛

لإخفاقه الدائم في إنجاز مهمة الربط المحكم بنجاح - فيما سقراط، وهيغل، وتوما الإكويني باتوا على قمم الجبال، مستنشقين الهواء الجبلي المنعش، ومستمتعين برؤية المشاهد الجديدة وغير المتوقعة.

غير أن هناك ناحية حاسمة واحدة في الحالة الحديثة، تجعلها غير متماهية مع حالة المأزق المزدوج المرضية النفسية (السايكاترية)، ألا وهي حقيقة أن الكائن البشري الحديث ليس، ببساطة، طفلاً لا حول له ولا قوة، بل هو فاعل الانخراط في العالم وشديد الحرص على امتداد إستراتيجية وطريقة نشاط محددتين - خطة بروميثوسية هادفة إلى التحرر من الطبيعة والتحكم بها. ظل العقل الحديث دائباً على المطالبة بنمط محدد من التفسير للعالم: ظل منهجه العلمي مصراً على المطالبة بتفسيرات للظواهر تكون تنبؤية على نحوٍ ملموس، ولاشخصية (موضوعية)، ميكانيكوية، وتركيبية، وتلبية لأغراضها، تعرضت جملة تفسيرات الكون هذه لـ «التطهير» المنهجي من سائر المواصفات الروحية والإنسانية. لا نستطيع، بالطبع أن نكون على يقين بأن العالم هو في الحقيقة ما تشي به هذه التفسيرات. نستطيع فقط أن نتأكد من أن العالم غامض وعُرْضَة لمثل هذه الطريقة من التفسير. تبقى بصيرة كانط سيفاً ذا حدين. فعلى الرغم من أن هذه البصيرة النافذة تبدو، من ناحية، واضعة العالم خلف متناول العقل البشري، فإنها تسلّم، من الناحية الأخرى، بأن العالم اللاشخصي والخالي من الروح في القاموس العلمي الحديث ليس هو القصة كلها بالضرورة. لعل العالم هو النوع الوحيد من القصص التي درج العقل الغربي على امتداد القرون الثلاثة الماضية على عدها قابلة للتسويغ فكرياً. يقول ايرنست غلنر: «تمثلت جدارة كانط برؤية حقيقة أن هذا الإلزام أو القسر [فيما يخص التفسير الميكانيكوي اللاشخصي] ليسا في الأشياء، بل فينا نحن» و«تمثلت جدارة فيبر برؤية حقيقة أن نوعاً محدداً تاريخياً من العقول، لا العقل البشري بحد ذاته، هو الخاضع لهذا الإلزام أو القسر»[72].

ليس أحدُ طرفي المأزق المزدوج الحديث الحاسمين، إذاً، مغلقاً مئة بالمئة. صحيح أن الأم، في مثال بيتسون لقصة الأم والطفل الفصاميين، ممسكة، إلى هذا الحد أو ذاك،

بجميع الأوراق، لأنها متحكمة أحادياً بالتواصل. غير أن عبرة كانط تقول: إن عقدة مشكلة التواصل -لأي مشكلة معرفة الإنسان للعالم- يجب النظر إليها أولاً بوصفها مرتكزة في عقل الإنسان، لا في العالم بوصفه عالماً. ومن الممكن، أن يكون لدى العقل البشري عدد أكبر من الأوراق التي ظل يلعبها إلى الآن. يبقى محور الورطة الحديثة معرفياً (إبستمولوجياً)، وهنا بالذات يتعين علينا أن نفتش عن ثغرة ومخرج.

المعرفة واللاوعي

حين أقدم نيتشه في القرن التاسع عشر على إعلان أن ليس هناك أي حقائق، ثمة تفسيرات فقط، كان يلخص الموروث من فلسفة القرن الثامن عشر النقدية من جهة ويسلط الضوء، من جهة ثانية، على مهمة سايكولوجيا الأعماق (التحليل النفسي) في القرن العشرين وما تنطوي عليه من وعد. طالما كان القول بأن جزءاً لاواعياً، لاشعورياً، من النفس يمارس تأثيراً حاسماً فيما يقوم به الإنسان من إدراك، معرفة، وسلوك فكرة دائبة على التطور في الفكر الغربي، غير أن فرويد هو الذي تولى، عملياً، إيصالها إلى مقدمة مسرح الاهتمامات الفكرية الحديثة. وقد اضطلع فرويد هذا بدورٍ متعدد الجوانب على نحوٍ مذهل في عملية استكمال ونشر الثورة الكوبرنيكية الأكبر. فمن جهة، مثل التحليل النفسي، كما قال في الفقرة الشهيرة الواردة في ختام المحاضرة الثامنة عشرة من محاضراته التمهيدية، الضربة الموجعة الثالثة الموجهة إلى كبرياء الإنسان ومحبته الذاتية الساذجتين، بعد كل من ضربتي نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية ونظرية التطور الداروينية على التوالي. فالتحليل النفسي أماط اللثام ليس فقط عن حقيقة أن الأرض ليست مركز الكون، وليس فقط عن حقيقة أن الإنسان ليس هو محور الخلق المميز، بل وحتى عن حقيقة أن عقل الإنسان وأناه، إحساس الإنسان الأعلى بأنه ذاتٌ عقلانية واعية، ليس إلا إفرازاً حديثاً وهشاً من إفرازات الهو (الايد id) الأصلي، البدائي، كما ليس، بأي من الأشكال، صاحب القول الفصل في أمره هو. فبنظرته التاريخية الثاقبة المخترقة لجملة محدِّدات التجربة الإنسانية اللاواعية، احتل فرويد مباشرة موقعاً في سلالة الفكر الحديث الكوبرنيكي الذي ما لبث، بالتدريج، أن أضفى الصفة النسبية على مكانة الكائن البشري. ومثل

كوبرنيــك وكانط، مــرة أخرى، ولكن على مستوى جديد كليــاً، نجح فرويد في تسليط الضــوء على الحقيقة الأساسية المتمثلــة بأن الواقع الظاهري للعالم الموضوعي يحدده وضع الذات لاشعورياً.

إلا أن بصيرة فرويد كانت، هي الأخرى، سيفاً ذا حدين، وعلى نحوٍ لافت مثَّلَ فرويد انعطافاً حاسماً في المسار الحديث. فاكتشاف اللاوعي أطاح بحدود التفسير القديمة. وكمــا سبق لديكارت وتجريبيي ما بعد الديكارتية البريطانيين أن أشاروا، فإن المعطى الأول في التجربة الإنسانية هو التجربة الإنسانية نفسها في النهاية – لا العالم المادي، ولا التحــولات الحسيــة لذلك العالم؛ ومــع التحليل النفسي بدأت عمليــة الاستكشاف المنهجــي لمقر التجربة والمعرفة الإنسانيتين، للنفــس الإنسانية. من ديكارت إلى لوك، بيركلي، وهيوم، ومن ثم إلى كانط، كان تقدم نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الحديثة قــد اعتمد علــى التحليلات متزايدة الحدة للدور الذي يضطلــع به العقل الإنساني في فعــل المعرفة. بهذه الخلفية، وبجملة الخطوات الإضافيــة التي أقدم عليها شوبنهاور، ونيتشــه وآخــرون، أصبحت المهمــة التحليلية التــي أقرها فرويد متعــذرة الاجتناب، بمعنى من المعاني. باتت الضرورة السايكولوجية الحديثة، ضرورة استعادة اللاوعي، متزامنــة تزامنــاً دقيقاً مع الضــرورة المعرفية (الإبستمولوجيــة) الحديثة – ضرورة اكتشاف المبادئ الأصلية للتنظيم الذهني.

وفي حــين أن فرويد كان هو الذي اخترق الحجــاب، فإن يونغ هو الذي أدرك جملة العواقــب الفلسفية الحاسمة والنقدية لاكتشافــات التحليل النفسي، جزئياً لأن الثاني (يونــغ) كان أكــثر تطــوراً على الصعيد المعرفي مــن الأول – فرويد، نظــراً لتعمقه في دارسة كانط والفلسفة النقدية منذ نعومة أظفاره (حتى في ثلاثينيات القرن العشرين كان يونــغ مطلعاً متمكناً علــى مؤلفات كارل بوبر – الأمر الذي يثير دهشة كثيرين من أتباع مدرسة يونغ)[73]، وجزئياً لأن يونغ كان، من حيث المزاج الفكري، أقل من فرويد ارتباطاً بنزعة القرن التاسع عشر العلمية. إلا أن يونغ كان، قبل كل شيء، مستنداً إلى تجربة أعمق، وقادراً على رؤية السياق الذي كان التحليل النفسي يعمل فيه. وكما قال جوزيف كامبل فإن فرويد كان يصطاد ممتطياً حوتاً – لم يكن يدرك ما يجري أمامه.

ولكن لا أحد منا يدرك ذلك بطبيعة الحال، وما من أحد منا إلا ويعتمد على أن من يأتون بعده سيغضون الطرف عن نواقصه.

وهكذا فإن يونغ كان هو من أدرك أن الفلسفة النقدية كانت، حسب تعبيره هو، «أم السايكولوجيا الحديثة»[74]. صحيح أن كانط كان على صواب حين رأى أن التجربة الإنسانية لم تكن ذَرِّية، كما سبق لهيوم أن كان قد اعتقد، بل مشبعة ببُنى قبْلية؛ إلا أن صياغة كانط لتلك البُنى، وهي العاكسة لإيمانه الكامل بالفيزياء النيوتنية، كانت بالضرورة مفرطة الضيق وتبسيطية. بمعنى من المعاني، تماماً كما بقي فهم فرويد للعقل محدوداً بافتراضاته الداروينية المسبقة، بقي فهم كانط محدوداً بافتراضاته النيوتنية المسبقة. أما يونغ فقد تمكن، تحت تأثير تجارب أقوى وأوسع بما لا يقاس على صعيد النفس البشرية، تجاربه هو وتجارب آخرين على حدٍّ سواء، من دفع وجهتي النظر الكانطية والفرويدية إلى حدودهما القصوى حتى وصل إلى نوع من الكأس المقدسة للبحث والتنقيب الداخليين: نوع من اكتشاف النماذج الأصلية الكونية بكل ما تنطوي عليه من قوة وتعقيد بالغ الغنى بوصفها البنى الأساسية المحدِّدة للتجربة الإنسانية.

كان فرويد قد اكتشف أوديبوس [أوديب] والهو (Id) والأنا العليا [Superego] وإيروس (Eros) وتانتانوس (Thantanos)؛ كان قد أدرك الغرائز من منطلقات أنموذجية أصلية جوهرية. إلا أن افتراضاته الاختزالية المسبقة فرضت، عند عدد من المفاصل الحاسمة، قيوداً بالغة القسوة على رؤيته. أما مع يونغ فإن التعددية الكاملة لمعاني النماذج الأصلية بات مكشوفاً، واللاوعي الشخصي لدى فرويد، المنطوي على مضامين مكبوتة ناجمة عن صدمات بيوغرافية (سِيَرية)، ونفور الأنا من الغرائز في المقام الأول، ما لبث أن انفتح على لاوعي جماعي منمَّط أنموذجياً أصلياً لم يكن نتاج الكبت بمقدار ما كان الأساس البدائي الأصلي للنفس بالذات. وبكشفه التوضيحي المتدرج للاوعي نجح التحليل النفسي في تحقيق نوع من إعادة التحديد جذرياً للغز المعرفي الذي كان كانط أول من طرحه – وهو ما فعله فرويد بصورة محدودة وبما يشبه الغفلة، ومن ثم أقدم على فعله يونغ على مستوى أشمل وأوعى ذاتياً.

ولكـن الأسئلة التي تبقى معلقة هي: ما الطبيعة الفعلية لهذه النماذج الأصلية؟ ما معنى اللاوعي الجماعي؟ وكيف تسنى لأي من هذا وتلك أن يفعل فعله في النظرة العالمية العلمية أو في النظرة العلمية إلى العالم؟ على الرغم من أن النظرة الأنموذجية الأصلية اليونغية تمخضت عن قدرٍ كبير من إغناء وتعميق الفهم الحديث للنفس، فإنها يمكن أن تبـدو أيضاً، في نـواحٍ معينة، وكأنها مجرد تعزيز للاغتراب المعرفي الكانطي. وكما دأب يونـغ على التأكيد عبر العديد من السنوات بطريقته الوفية لكانط، فإن اكتشاف النمـاذج الأصلية كان نتيجة المعاينة والدراسـة التجريبيتين للظواهر السايكولوجية، مما أبقاها بريئة من أي مضامين متيافيزيقية ضرورية. ودراسة العقل تمخضت عن معرفة بالعقل، لا بالعالم خلف العقل. والنماذج الأصلية المتصورة على أنها كذلك كانت سايكولوجيـة، وذاتية بطريقـة معينة. فمثل أشكال ومقولات كانـط القبْلية تقوم هذه النمـاذج الأصلية المتصورة بهيكلية التجربـة الإنسانية دون تزويد العقل البشري بأي معرفـة مباشرة للواقع خلفه؛ إنها بنى واستعـدادات موروثة سابقة للتجربة الإنسانية ومحـددة لطابعهـا، إلا أن من المتعذر القول: إنها متعالية علـى النفْس البشرية. لعلها الوحيدة الأكثر أساسية بين حشد العدسات المشوّهة المُبعِدة لعقل الإنسان عن المعرفة الحقيقية للعالم. لعلها الأنماط الوحيدة الأكثر عمقاً للإسقاط الإنساني.

إلا أن فكر يونغ استثنائي التعقيد بالطبع، وفي مسيرة حياته الطويلة جداً والفاعلة فكرياً شهد تصوره للنماذج الأصلية تطوراً مهماً. كانت النظرة التقليدية التي لا تزال الأوسـع انتشاراً إلى النمـاذج الأصلية اليونغية، الموصوفة للتـو، مستندة إلى كتابات يونغ في منتصف الطريق حين كان فكره لا يزال محكوماً، إلى حدٍّ كبير، بالافتراضات الفلسفية الديكارتية - الكانطية حول طبيعة النفس وفصلها عن العالم الخارجي. أما في أعمالـه اللاحقـة، ولاسيما فيما يخص دراسته للتزامنـات، فقد بدأ يونغ يتحرك نحـو تصور للنماذج الأصلية بوصفها أنمـاط معاني مستقلة تبدو متهيكلة وكامنة في كل مـن النفـس والمادة، بما يفضي، عملياً، إلى حل ثنائية الذات - الموضوع الحديثة. والنمـاذج الأصليـة في هذه النظرة أكثر انطـواءً على الألغاز من المقـولات القَبْلية - أكثر غموضاً في موقعها الوجودي (الإنطولوجي)، أصعب حصراً داخل إطار محدد،

أكثر شبهاً بالتصور الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد الأصلي للنماذج الأصلية. بعض جوانب هذا التطور اليونغي المتأخر جرى دفعها قدماً، ببراعة والتباس، من جانب جيمس هيلمان ومدرسة سايكولوجيا النماذج الأصلية، التي عكفت على إنشاء وجهة نظر يونغية تنتمي إلى «ما بعد الحداثة»: وجهة نظر قائمة على الاعتراف بأولية النفس والخيال، وبالواقع والطاقة النفسيتين غير القابلتين للاختزال للنماذج الأصلية، ولكن مع الإصرار، خلافاً ليونغ الشيخ، على تجنب البيانات الميتافيزيقية واللاهوتية لمصلحة نوع من الاحتضان الكامل للنفس بكل ما تنطوي عليه من غموض لانهائي بالغ الغنى.

غير أن التطور الأهم معرفياً في تاريخ التحليل النفسي الحديث، بل التقدم الأكثر أهمية في حقل الاختصاص ككل منذ فرويد ويونغ بالذات، بقي متمثلاً بعمل ستانسلاف غروف، الذي دأب، على امتداد العقود الثلاثة الماضية، ليس فقط على تثوير النظرية السايكو دينا كيكية، بل وعلى طرح مضامين رئيسة لعدد غير قليل من حقول الاختصاص والمعرفة، بما فيها الفلسفة. لاشك أن قراء كثيرين مطلعون على كتابات غروف، ولاسيما في أوروبا وكاليفورنيا، غير أنني سأقوم هنا، خدمة لغير المطلعين على تلك الكتابات، بعرض خلاصة وجيزة[75]. بدأ غروف طبيباً نفسانياً يعتمد التحليل النفسي، وخلفية أفكاره الأصلية لم تكن يونغية، بل فرويدية؛ غير أن زُبدة عمله تمثلت بتصديق وجهة نظر يونغ الأنموذجية الأصلية على مستوى جديد، وإيصالها إلى تزاوج موفق مع وجهة نظر فرويد البيولوجية والبيوغرافية، وإن على طبقة أعمق بكثير من النفس مقارنة بما سبق لفرويد أن سلم بها.

أساس اكتشافات غروف يكمن في رصده لعدة آلاف من جلسات التحليل النفسي، أولاً في براغ، ومن ثم في ميريلاند مع المعهد القومي للصحة العقلية، حيث درج الخاضعون للمعالجة على استخدام مواد نفسية منشطة استثنائية القوة، خصوصاً مادة الال إس دي (LSD)، وصولاً بعد ذلك إلى استخدام طائفة متنوعة من المناهج العلاجية غير الدوائية المفيدة، بوصفها محفزات لعمليات لاواعية. اكتشف غروف أن الخاضعين المنخرطين في هذه الجلسات ميالون للتعرض تدريجياً لقدرٍ أعمق من

عمليـات الاستكشاف للاوعي، عمليات دأبت من خلالها سلسلة محورية من التجارب شديـدة التعقيد والكثافة على الانبثاق المطـرد. في الجلسات الأولية درج الخاضعون، أنموذجيـاً، على التحـرك نحو الخلف إلى تجارب وصدمـات أو كدمات أكبر فأكبر - إلى عقـدة أوديب، إلى تدريب التحكم في التواليت، إلى الرضاعة. إلى جملة التجارب الطفوليـة - التي كانت مفهومة عموماً من منطلق مبادئ تحليل نفسي فرويدية وبدت ممثلة ما يشبه دليلاً مخبرياً على الصحة المنتمية إلى الذاكرة واستيعابها. أن نزعوا إلى الرجـوع نحـو ما هو أبعـد غوصاً في عملية انخـراط استثنائيـة الكثافة في عملية الولادة البيولوجية.

مـع أن هذه العملية تعاش على مستوى بيولوجي بأكثر الأشكال صراحة وتفصيلاً، فإنها تعتني أو تتشبع جراء سلسلة أنموذجية أصلية مميزة ذات قدرٍ لا يستهان به من القوة الخارقة. وقد أفاد الخاضعون بأن لتجارب على هذا المستوى كثافة وكونية شاملة متفوقـة كثـيراً على ما سبق لهـم أن ظنوا. أنه الحد التجريبـي لأي كائن بشري فرد. وهــذه التجارب تمت في انتظـام شديد التباين، وقد تقاطعت فيما بينها بأشكال بالغة التعقيد، إلا أن غروف تمكن، عبر تجريد الأمر من كل هذا التعقيد، من الاهتداء إلى نـوع من التسلسل المميز الواضح - التسلسل المنتقل من حالة توحد أولية غير متمايزة مع رحم الأم، إلى تجربة سقوط وانفصال مباغتين عن تلك الوحدة العضوية الأولية، إلى صـراع حيـاة أو موت عالي الشحن مع الرحم المتقلص وقنـاة الولادة، وصولاً إلى تجربة إلغاء كامل. ويتبع هذا على نحوٍ شبه فوري انطلاق تجربة تحرر كوكبي مفاجئة وغير متوقعة، متصوَّرة أنموذجياً لا على أنها ولادة جسدية وحسب، بل بوصفها ولادة روحية جديدة أيضاً؛ مع بقاء الولادتين متمازجتين تمازجاً عجيباً.

يتعـين علـيَّ هنا أن أذكر أننـي عشت ما يزيد على عشر سنـوات في معهد إيسالن ببلـدة بيغ سـور الكاليفورنية، حيث شغلـت منصب مدير البرامـج، وأن جل الأشكال القابلـة للتصـور من العـلاج والتحـول الشخصي، كبـيراً كان أم صغـيراً، جاء عبر إيسالن، في غضون تلك السنوات. وعلى صعيد الفاعلية العلاجية، كانت تدابير غروف هـي الأقوى بمـا لا يقاس؛ لم يكن ثمـة أي مجال للمقارنة. غـير أن الثمن كان باهظاً - كان الثمـن مطلقـاً بمعنى من المعـاني: تم اختبار إعادة عيش ولادة المرء في سياق

أزمــة وجوديــة وروحية بالغة العمق، مــع قدرٍ هائل من الكرب الجســدي، من العصر والضغــط غير القابلين لأن يطاقا، مــن التضييق الشديد للآفاق الذهنية، من نوع من الاغــتراب اليائس وخلو الحياة النهائي من المعنى، مــن نوع من الشعور بذهاب العقل دونمــا رجعة، وأخيراً مــن نوع من المجابهة المنطوية على احتمــال الانسحاق مع الموت – مع فقدان كل شيء على جميع الأصعدة المادية، السايكولوجية، الفكرية، والروحية. ولكــن الخاضعين يتحدثون عادة، بعد استكمال هــذا المسلسل الاختباري الطويل، عن التمتــع بنــوع مسرحي مثير من اتســاع الآفاق، بتغير جذري لوجهــة النظر إلى طبيعة الواقــع، بشعــور استيقــاظ مفاجــئ، بإحساس بعــودة الارتباط الأساســي مع الكون، كل ذلــك بصحبــة إحساس عميق بشفــاء سايكولوجي وتحرر روحــي. لاحقاً في هذه الجلســات وأخرى لاحقة، تحدثوا عــن استحضار ذكريات وجود رحمي سابق للولادة، منبثق أنموذجياً بالارتباط مع التجارب الأنموذجية الأصلية ذات العلاقة بالفردوس، وبالتوحــد الصوفي مــع الطبيعة أو مع السماء أو مع إلهــة الأم العظيمة، وبذوبان الأنا وَجْــداً في بوتقة الكــون، وبالاستغراق في الواحد المتعــالي، وبصيغ أخرى من التجارب التوحديــة الصوفية. وقد عد فرويد حميميات هــذا المستوى من التجربة التي كان قد لاحظهــا «الشعــور الأوقيانوســي»، بالرغم من أنه لم يشر إلى ما هــو أبعد من تجارب وحــدة الرضاعة الطفولية مــع الأم على الصدر – نسخة أقــل عمقاً من الوعي الأولي غير المتمايز للحالة الرَّحْمية.

ومــن منطلق العــلاج النفســي، وجد غــروف أن أعمــق منابع الأعراض والآلام السايكولوجيــة تعــود إلى مــا هو أبعد من صدمــات الطفولة والأحــداث البيوغرافية لتصــل إلى تجربة الــولادة نفسها، وثيقــة التشابك مع التصدي للمــوت. ولدى حلها بنجــاح فــإن هذه التجربة تميــل إلى التمخض عن اختفاء مسرحــي مثير (درامي)، لمشــكلات سايكولوجية مزمنــة وراسخة، بما فيها حالات وأعراض سبق لها أن أثبتت أنهــا عصية على برامج علاجيــة سابقة. ولابد من التأكيد هنــا: أن مسلسل تجارب «مــا قبل الولادة» يتم أنموذجياً على عدد مــن المستويات دفعة واحدة، ولكنه ينطوي، علــى نحوٍ شبه دائم، على مكوِّن خليوي كثيف. أما التطهر الجسدي الكامن في إعادة

عيش صدمة الولادة فقد كان استثنائي القوة وكاشفاً بوضوح عن السبب الكامن وراء العجز النسبي لأكثرية أشكال العلاج القائمة على أساس التحليل النفسي، التي ظلت في الغالب مستندة إلى تبادل الكلام، وتبدو، بالمقارنة، بعيدة عن خدش السطح. فتجارب ما قبل الولادة التي ظهرت في أعمال غروف كانت سابقة على الكلام، خليوية، وجوهرية. فهي لا تتم إلا حين تكون قابلية الأنا الاعتيادية للتحكم قد جرى التغلب عليها، إما عبر استخدام مادة منشطة محفزة أو آلية علاجية، أو من خلال القوة التلقائية للمادة اللاواعية.

ومع ذلك فإن هذه التجارب كانت هي الأخرى أنموذجية أصلية عميقة من حيث الطابع. وبالفعل فقد ظل التصدي لهذا المسلسل ما قبل الولادي يمكّن الخاضعين من امتلاك إحساس بأن الطبيعة نفسها، بما فيها الجسد البشري، إن هي إلا إناء أو وعاء لما هو أنموذجي أصلي، بأن العمليات الطبيعية هي عمليات أنموذجية أصلية - رؤية سبق لفرويد ويونغ، كليهما، أن قارباها، ولكن من اتجاهين متعاكسين. وبمعنى من المعاني فإن عمل غروف وفّر أساساً بيولوجياً أكثر وضوحاً للنماذج الأصلية اليونغية، مع إضفاء خلفية أنموذجية أصلية أكثر وضوحاً على الغرائز الفرويدية. والتصدي للولادة والموت في هذا المسلسل يبدو مجسّداً لنوع من نقطة التحويل بين بُعْدين، لنوع من المحور الجاسر بين ما هو بيولوجي وما هو أنموذجي أصلي، بين ما هو شخصي وما هو عابر للأشخاص، بين الجسد والروح. استعادياً يمكن النظر إلى تطور التحليل النفسي على أنه إرجاع تدريجي لوجهة النظر البيوغرافية - البيولوجية الفرويدية إلى فترات أكبر فأكبر من الحياة الفردية وصولاً، لدى بلوغ محطة مجابهة الولادة بالذات، إلى تتوج تلك الإستراتيجية بنوع من الإنكار الحاسم للنزعة الاختزالية الفرويدية المتزمتة (الأرثوذكسية)، انفتاح تصور التحليل النفسي على إنطولوجيا تجربة إنسانية أكثر تعقيداً واتساعاً على نحوٍ جذري. وكانت النتيجة فهماً للنفس التي هي، مثل تجربة مسلسل ما قبل الولادة بالذات، متعددة الأبعاد على نحو يتعذر اختزاله.

ثمة حشد من المضامين المستخلصة من عمل غروف يمكن أن تناقش هنا - وثمة رؤى ذات علاقة بجذور النزعة الذكورية في الخوف اللاواعي (اللاشعوري) من

الجسد الأنثوي الولود؛ بجذور عقدة أوديب في الصراع الأكثر أولية وعمقاً بما لا يقاس ضـد التقلصات الرحمية، التي تبـدو عقابية وقناة الولادة المقيـدة لاستعادة الوحدة مـع رحم الأم المُغذّي؛ بجذور حـالات مرضية – نفسية محددة مثل الاكتئاب، الرهبة، العصابات الكابوسية الضاغطة، الاضطرابات الجنسية، المازوشية السادية، الجنون، الانتحـار، الإدمـان، حالات الخلل النفسـي المختلفة، جنباً إلى جنـب مع اضطرابات سايكولوجيـة جماعية، مثل النـزوع إلى الحرب والنظام الشمـولي. يستطيع المرء أن يناقش النتيجـة التوضيحية الرائعة، التـي حققها عمل غروف علـى صعيد النظرية السايكـو ديناميكيـة، إذ جمع ليس فرويـد ويونغ فحسب، بل وكلاً مـن رايش، رانك، آدلـر، فرنتشي، كلاين، فيربيرن، وينّيكوت، إيركسـوت، ماسلو، برلز، ولينغ. غير أن هاجســي هنا ليس علاجياً نفسياً، بل هو فلسفــي، وفي حين أن مساحة ما قبل الولادة هـذه شكلت العتبـة الحاسمة بالنسبة إلى التحـول العلاجي، فإنها أثبتـت أيضاً أنها المساحـة المحوريـة بالنسبة إلى قضايا فلسفية وفكرية رئيسـة. ومن ثم فإنني سأقوم بحصـر النقاش بجملة العواقـب والمضامين المحددة التي ينطـوي عليها عمل غروف بالنسبة إلى وضعنا المعرفي الحالي.

وفي هــذا السياق، ثمة تعميمـات حاسمة معينة مستمدة مـن الأدلة السريرية ذات علاقة:

أولاً، ثمـة المسلسل الأنموذجي الأصلي المتحكم بظواهر ما قبل الولادة من الرحم عـبر قناة الـولادة إلى الولادة الذي عيشـ بوصفه جدلاً (ديالكتيـكاً) قوياً في المقـام الأول – المسلسل المنطلـق من حالة وحدة أولية غـير متمايزة إلى حالة إشكاليـة قائمـة علـى التقييـد، والصـراع، والتناقض، مع شعـور مصاحب بالانفصـال، الثنائية، والاغتراب؛ وصولاً، في النهاية، عبر المرور بمرحلة إلغاء كاملـة إلى تحرير خلاصي غير متوقع يتغلب على حالة الاغتراب المتوسطة من جهـة، ويحققها من جهة ثانية – حيث تتـم استعادة الوحدة الأولية، ولكن على مستوى جديد يحافظ على إنجاز المسار كله.

ثانياً، كثيراً مـا يعاش هذا الجدل (الديالكتيك) الأنموذجـي الأصلي بالتزامن علـى مستويين فـردي، وآخـر جماعي، أقـوى غالبـاً، بما يبقـي الانتقال من الوحـدة البدئية عبر الاغتراب إلى الحـل التحرري، جارياً من منطلق التطور الحاصـل في ثقافة كلية، مثلاً، أو لدى البشرية بأسرها - حيث خروج الجنس البشـري، الهوموسابيـان، من رحم الطبيعة ليس أقـل شأناً من خروج الطفل الفـرد من رحم الأم. ما هو شخصي وعابر للأشخاص متساويان في الحضور هنا، مندمجـان اندماجاً لا ينفصل، بما مكّـن الأونطولوجيني ليس فقط من استحضار الفيلوجيني، بل وبالانفتاح عليه بمعنى من المعاني.

وثالثاً، يعاش هذا الجدل (الديالكتيك) الأنموذجي الأصلي أو يُسجَّل على أصعدة كثيرة -جسدية، سايكولوجية، فكرية، وروحية -وعلى أكثر من صعيد من هذه الأصعـدة دفعة واحدة غالباً، وجميعها في تضافر مركب. وكما سبق لغروف أن أكد فإن الأدلة السريرية لا تشي بوجوب رؤية تسلسل ما قبل الولادة هذا كما لو كان قابلاً، ببساطة، لأن يُعزى إلى صدمة الولادة؛ لعل عملية الولادة البيولوجية نفسها هي، على ما يبدو، تعبير عن عملية أنموذجية أصلية متجذرة أكبر يمكن أن تتجلى بأبعاد كثيرة، على النحو الآتي:

- مادياً يعاش تسلسل ما قبل الولادة بوصفها حَمْلاً وولادة، انتقالاً من الاتحاد التكافلـي مـع الرحم المغـذي المحيط بكل شـيء، عبر نموٍّ تدريجـي للتعقد والتفـرد في داخل ذلك النسيـج، وصولاً إلى المجابهة مـع الرحم المتقلص، قناة الولادة، والولادة أخيراً.

- سايكولوجيـاً تكون التجربـة تجربة حركة من حالة وعي مـا قبل أناني غير مميـز وأولي، إلى حالـة تفـرد وانفصـال متزايديـن بين الـذات والعالم، اغتراب وجودي متنام، وصولاً، أخيراً، إلى تجربة موت الأنا، متبوعة بولادة سايكولوجيـة جديـدة؛ وكثيراً ما يجري ربط هذا على نحـوٍ معقد بالتجربة البيوغرافيـة، المتمثلة بالانتقال من رحـم الطفولة إلى ملاقاة الموت، مروراً بمخاض الحياة ومتاعب الشيخوخة وتقلصاتها.

- دينيـاً يتخذ هذا التسلسل الاختباري أو التجريبي طيفاً واسعاً من الأشكال، إلا أن الشكل المتكرر على نحوٍ خاص هو الانتقال اليهودي – المسيحي الرمزي مـن الجنة الأوليـة إلى عالم المعانـاة والموت (الفنـاء)، مـروراً بالسقوط، وبالنفـي إلى مجاهل الانفصال عن السمـاء، يتبعه خلاص الصلب والبعث (القيامة)، وصولاً إلى عـودة الالتحام بين السماء والإنسان. وعلى المستوى الفردي فإن تجربة مسلسل ما قبل الولادة هذه وثيقة الشبه – لعلها متماهية جوهرياً مع –تكريس طقس الموت- البعث في الأديان الباطنية القديمة.
- فلسفيـاً، أخيراً، تُفهم التجربة، في إطار مـا يمكن عَدُّه منطلقاً أفلاطونياً جديـداً –هيغلياً- نيتشوياً، على أنها عملية تطور جدلية (ديالكتيكية) من اتحـاد أولي مهيكل أنموذ جيـاً أصلياً، عبر نوع من الحلـول في المادة بقدرٍ متزايـد من التعقيـد، التعددية، التفريـد، وصولاً إلى حالـة غربة مطلقة تتبعها صحوة (انتفاضة) (آوفهيبونغ Aufhebung) مسرحية مثيرة، نوع من التـزاوج والالتحام من جديد من كينونة مكتفية ذاتياً دائبة على إلغاء المسار الفردي وإعدامها من ناحية، وتحقيق هذا المسار من ناحية أخرى.

ينطوي هـذا المسلسل التجريبي متعـدد المستويات على قدرٍ مـن الأهمية بالنسبة إلى طيـف واسـع من القضايا المهمة، غير أن المضاعفـات المعرفية هي التي يطيب لي أن أبرزهـا هنـا بوصفها استثنائيـة الأهمية بالنسبة إلى وضعنـا الفكري الراهن[76]. فثنائيـة الذات – الموضوع الأساسية، من وجهة النظر التي توحي بها هذه الأدلة، التي ظلـت تتحكم بالوعي الحديث وتحدده – التي أسسـت للوعي الحديث، التي افتُرضت عموماً على أنها مطلقة، من المسلمات بوصفها أساس أي نظرة أو تجربة «واقعية» ذات علاقة بالعـالم – تبدو متجذرة في حالة أنموذجية أصليـة محددة مرتبطة بالصدمة غير المحسومة للولادة الإنسانية، حيث تمت عملية خروج، تعطيل، وإضاعة وعي وحدة عضويـة متمايزة مـع الأم، هالة شراكـة مقدسة مع الطبيعة. وهنـا بالذات، يمكننا، علـى المستويين الفردي والجماعي، أن نرى منبـع الازدواجية العميقة للعقل الحديث:

بين الإنسان والطبيعة، بين العقل والمادة، بين الأنا (الذات) والآخر، بين التجربة والواقع - ذلك الإحساس الطاغي بأنا مستقلة مفصولة فصلاً غير قابل للحم عن العالم المحيط. نحن هنا بصدد الانفصال المؤلم عن رحم الطبيعة الأزلي الحاضن لكل الأشياء، وبصدد تطور الوعي الذاتي الإنساني، وبصدد فقدان الارتباط بنسيج الكينونة والوجود، وبصدد الطرد من الجنة، وبصدد ولوج زمن المادة وتاريخها، وبصدد التحرر من وهم الكون، وبصدد الشعور بالاستغراق الكلي في عالم نقيض زاخر بقوى لاشخصية (موضوعية). إننا أمام الجزء الأولى إزاء احتمال فقدان التحكم والهيمنة، هذا الجزء المتجذر في أعماق الوعي والهلع الكاسحين والطاغيين إزاء الموت، وهو الصنو الحتمي الملازم لانبثاق أنا الفرد من النسيج الجماعي. غير أن هناك، قبل كل شيء، ذلك الإحساس العميق بالانفصال (الإنطولوجي) الوجودي و(الإبستمولوجي) المعرفي بين الذات (النفس، الأنا) والعالم.

وهذا الإحساس الأساسي العميق بالانفصال لا يلبث أن يتهيكل في إطار سلسلة المبادئ التفسيرية المشرعنة للعقل الحديث. ليست مصادفة أن يكون الإنسان الذي قام بصياغة الذات العقلانية الحديثة المنفصلة منهجياً للمرة الأولى، أعني ديكارت، هو أول من قام منهجياً بصياغة الكون الميكانيكي تمهيداً للثورة الكوبرنيكية. فالمقولات والمقدمات القبلية للعلم الحديث القائم على افتراض عالم خارجي مستقل تجب معاينته بعقل إنساني مستقل، مصر على تفسير لاشخصي ميكانيكي، رافض لفكرة امتلاك الكون مواصفات روحية، نابذ لفكرة وجود أي معنى أو غرض في الطبيعة، مطالب بتفسير حَرْفي، غير ملتبس لعالم حقائق ثابتة - هذا كله يسهم في ضمان بناء نظرة عالمية متحررة من الوهم باعثة على الاغتراب. وقد أكد هيلمان أن «الأدلة التي نجمعها دعماً لفرضية معينة مع الخطاب الذي نوظفه للدفاع عنها ليست، سلفاً، إلا جزءاً من الدائرة الأنموذجية الأصلية التي نحن فيها... فالفكرة «الموضوعية» التي نهتدي إليها في خانة المعطيات إن هي إلا الفكرة «الذاتية»، التي نرى المعطيات من خلالها»[77].

ومن هذا المنظور فإن جملة الافتراضات الديكارتية - الكانطية التي ظلت ممسكة بزمام العقل الحديث، التي أدت إلى إغناء الإنجازات العلمية الحديثة وفَرْضها، تعكس هيمنة جشتالت أنموذجي أصلي قوي، هيمنة هيكل تجريبي يقوم انتقائياً بغربلة الوعي البشري وتشكيله بطريقة تُبْقي الواقع ضبابياً، كتيماً، حرفياً، موضوعياً، وغريباً. والأنموذج الإرشادي (البارديغم) الديكارتي - الكانطي يتولى تصديق حالة وعي باتت فيها تجربة الأعماق التوحيدية المبهمة للواقع منطفئة منهجياً، محرّرة العالم من الوهم، ومُقحمة الأنا البشرية في العزلة. ومثل هذه النظرة العالمية تبدو كما لو كانت نوعاً من العلبة الميتافيزيقية والمعرفية (الإبستمولوجية)، نوعاً من النظام الهرمسي السحري المغلق العاكس للانقباض المتقلص لعملية الولادة الأنموذجية الأصلية. لعلها الصياغة المتقنة والمتطورة للكوت أنموذجي أصلي، محدد يتخذه الوعي البشري إطاراً وسجناً، كما لو كان داخل فقاعة أنانية.

المفارقة الساخرة الكبرى المطروحة هنا تكمن بالطبع في أن العالم يكون الصرح الانتقائي الأكثر كمالاً الذي بناه عقل الإنسان، تماماً في اللحظة ذاتها التي يؤمن فيها العقل الحديث بأنه تَطَهّر كلياً من أي إسقاطات إنسانية (انتروبومورفية)، تماماً في اللحظة، التي يستنتج فيها هذا العقل أن العالم لاواعٍ (غير واعٍ)، ميكانيكي، ولاشخصي، بالذات. قام العقل البشري بتجريد الكل من أي ذكاء، هدف، ومعنى قائم على الوعي، وبادعاء احتكار هذه الأمور حصرياً، ثم بادر إلى إسقاط آلة على العالم. لعل هذا هو الإسقاط الانتروبومورفي (الإنساني) النهائي، كما لاحظ روبرت شلدريك: آلة من صنع آلة، شيء لم يسبق للطبيعة أن جاد به في الحقيقة. ومن هذا المنظور، فإن خواء العقل الحديث الروحي اللاشخصي بالذات هو الذي انعكس من الداخل على العالم - أو، بكلام أدق، هو الذي تم استنباطه إسقاطياً من العالم.

غير أن قَدَر التحليل النفسي، ذلك التراث المذهل في أصالته الفريدة الذي أسسه فرويد ويونغ، وعبئَه تمثلا بتمكين العقل الحديث من الوصول إلى مستوى إدراك جملة القوى والحقائق الأنموذجية الأصلية التي تعيد ربط الذات الفردية بالعالم، عبر حل لغز النظرة العالمية الثنائية. ومن شأن الأمر أن يبدو استعادياً، في الحقيقة، كما لو

أن التحليل النفسي هو الذي كان قد تعين عليه أن يوصل وعي هذه الحقائق إلى العقل الحديث: إذا بات التعرف على عالم ما هو أنموذجي أصلي متعذراً في فلسفة الحضارة العليا وديانتها وعلومها، فإن على هذا العالم أن يعود إلى الانبثاق من جديد من أعماق العالم السفلي للنَّفْس. وكما قال ال ال وايت، فإن فكرة اللاوعي ظهرت للمرة الأولى واضطلعت بدورٍ متعاظم في تاريخ الغرب الفكري بعد زمن ديكارت مباشرة تقريباً، بادئاً رحلته الصاعدة البطيئة وصولاً إلى فرويد...

وهكذا فإن الحالة الحديثة تبدأ بوصفها حركة بروميثوسية منطلقة نحو الحرية الإنسانية، ونحو الاستقلال عن النسيج المحيط للطبيعة، ونحو التفرد من الجماعي، إلا أن الحالة الديكارتية - الكانطية لا تلبث، تدريجياً وحتمياً، أن تتطور إلى حالة كافكاوية بيكيتية قائمة على العزلة والعَبَث الوجوديين - حالة مأزق مزدوج مفضية إلى نوع من السُّعار التفكيكي. مرة أخرى، يقوم المأزق الوجودي المزدوج بعكس صورة صادقة لحالة الطفل في أحشاء الأم الوالدة: صورة الطفل الذي يبقى موحداً تكافلياً مع الرحم المغذي، ثم ينمو ويتطور في ذلك النسيج، ذلك المركز الحبيب لعالم داعم مدرك لكل شيء، ولكنه لا يلبث، أخيراً، أن يصبح غريباً عن ذلك العالم، مقيداً بذلك الرحم، مهجوراً، مسحوقاً، مخنوقاً، مطروداً في حالة من الاضطراب والقلق الشديدين - في حالة متعذرة التفسير من حدة الجرح العميق.

غير أن مجمل تجربة هذا المأزق المزدوج، هذا الجدل (الديالكتيك) بين الوحدة الأولية من ناحية ومخاض الولادة مع ثنائية الذات - الموضوع من ناحية أخرى، لا تلبث، على نحوٍ غير متوقع، أن تفرز حالة ثالثة: حالة إعادة توحيد إنقاذية أو خلاصية للذات المفرَّدَة مع النسيج الكلي. وهكذا فإن الطفل تلده الأم وتحصنه، البطل المحرّر يخرج من العالم السفلي، ويصعد ليعود إلى موطنه بعد رحلته الأوديسية الطويلة. تتم المصالحة بين ما هو فردي وما هو كوني. أما المعاناة، والغربة، والوفاة فينظر إليها الآن على أنها ضرورية للولادة، ولخلق الذات: ولاقتراف الخطيئة السعيدة. والحالة التي كانت غير قابلة للفهم أساساً باتت الآن عنصراً ضرورياً من عناصر سياق أكبر من الوضوح الكلي. تحقق الجدل (الديالكتيك)، تم تجاوز الاغتراب. الجرح الناجم عن

الانسلاخ عن الوجود اندمل. العالم تمت إعادة اكتشافه في إطار سحره الأولي. وتمت صياغة الذات الفردية المستقلة وجرت إعادة توحيدها الآن مع قاعدة كينونتها.

تطور النظرات العالمية

هذا كله يشي بأن نظرة معرفية (إبستمولوجية) أخرى، أكثر تطوراً وأشمل، باتت مطلوبة. وعلى الرغم من أن الموقف المعرفي (الإبستمولوجي) الديكارتي - الكانطي ظل الأنموذج الإرشادي (البارادايغم) السائد بالنسبة إلى العقل الحديث، فإنه لم يكن الوحيد، لأن نظرة معرفية (إبستمولوجية) مختلفة جذرياً بدأت تطفو على السطح في الوقت نفسه الذي شهد بلوغ التنوير أَوْجَه الفلسفي مع كانط بالذات - متجلية أولاً في غوته بدراسته للأشكال الطبيعية، مطورة في اتجاهات جديدة على أيدي شيلر، شلنغ، هيغل، كولريج وإيمرسون، منسَّقة في غضون القرن الماضي على يد رودلف شتاينر. وكل من هؤلاء المفكرين ترك بصمته المميزة الخاصة على النظرة المتطورة، إلا أن المشترك بين الجميع بقي متمثلاً بنوع من القناعة الراسخة بأن علاقة عقل الإنسان بالعالم ليست، آخر المطاف، ثنائية، بل تشاركية.

من حيث الجوهر لم يكن التصور البديل مناقضاً لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) عند كانط، بل متجاوزاً لها، مستوعباً إياها في إطار فهم أوسع وأكثر حصافة للمعرفة الإنسانية. قام التصور الجديد على الإقرار الكامل بصواب بصيرة كانط النقدية النافذة، بصيرة أنَّ كل المعرفة الإنسانية عن العالم المحدَّدة بمعنى من المعاني بمبادئ ذاتية؛ غير أن هذا التصور، بدلاً من عَدّ هذه المبادئ منتمية آخر المطاف إلى ذات إنسانية مستقلة، وغير متجذرة في العالم بمعزل عن معرفة الإنسان، رأى أن هذه المبادئ الذاتية ما هي في الحقيقة إلا نوع من التعبير عن وجود العالم الخاص، وأن العقل الإنساني ليس في النهاية إلا أداة التجلي، عملية التجلي الذاتي، الخاصة للعالم. ومن وجهة النظر هذه فإن الواقع الجوهري للطبيعة ليس منفصلاً، ومكتفياً ذاتياً، وكاملاً وحده، بما يمكن عقل الإنسان من معاينته «موضوعياً»، وتسجيله من الخارج. لعل الأصح هو أن حقيقة الطبيعة المتكشفة لا تنبثق إلا مع الانخراط الفاعل لعقل الإنسان. فحقيقة الطبيعة ليست ظاهراتية فقط، ولا هي مستقلة وموضوعية؛ إنها

مقولـة، بالأحـرى، لا تظهر إلى الوجـود إلا من خلال فعل المعرفـة الإنسانية بالذات. تغدو الطبيعة واضحة ومفهومة لذاتها من خلال عقل الإنسان.

في هـذه النظـرة، تطغى الطبيعة علـى كل الأشياء، والعقل الإنسـاني بكل كماله ليسـ بحد ذاته إلا تعبيراً من تعبيرات وجود الطبيعـة الجوهري. والحقيقة الأعمق للعـالم لا يطفـو على السطـح إلا حين يبادر العقـل البشري بنشـاط إلى استحضار الطاقات الكاملة لخيال منضبط من داخله، وإلى إشباع رَصْده التجريبي بالبصيرة الأنموذجيـة الأصلية النافذة. إن حياة داخلية متطورة ضروريـة، إذًا، بالنسبة إلى المعرفة. وفي أكثر تعبيراته عمقاً وصدقاً لا يقوم الخيال الفكري بمجرد عكس أفكار علـى الطبيعة من زاويته الدماغية المنعزلة. لعـل الصحيح هو أن الخيال يبادر، من داخـل أعماقه الخاصـة، إلى الاتصال المباشر مع العمليـة المبدعة في الطبيعة، إلى تحقيق تلك العملية في داخله، وإلى التعبير الواعي عن حقيقة الطبيعة. ومن هنا فإن البداهة الخياليـة ليست تشويهاً ذاتياً بل هي الترجمة الإنسانية لكلية تلك الحقيقة الأساسية التي مزقها التصور الثنائي. والخيال البشري نفسه يبقى جزءاً من حقيقة العالم المتأصلة؛ دونه يظل العالم ناقصاً بمعنى من المعاني. وكل من الأشكال الرئيسة مـن ناحية والثنائية المعرفيـة (الإبستمولوجية) من ناحية ثانيـة – وهما الإدراكان التقليدي ما قبل النقدي والنقدي ما بعد الكانطي للمعرفة الإنسانية – يتم التصدي لهمـا هنا ومزاوجتهما. فمن جهة لا يكتفي عقـل الإنسان بإنتاج مفاهيم «متطابقة» مـع أي واقع خارجي؛ ولكنه لا يصر أيضاً، مـن الجهة الأخرى، على «فرض» نظامه هو، ببساطة، على العالم. لعل حقيقة العالم تبقى حريصة على تأكيد ذاتها في إطار العقل البشري ومن خلاله.

من الممكن فهم إبستمولوجيا (نظرية معرفة) المشاركة، تلك التي طورها بطرق مختلفة كل من غوته، وهيغل، وشتاينر، وآخرين، لا بوصفها نكوصاً إلى هالة قداسة مشاركة ساذجة، بل على أنها محصلة جدلية (ديالكتيكية) لمسيرة التطور الطويلة من الوعي الأولي اللاامتمايز وصولاً إلى الاغتراب الثنائي. إنها تستوعب فهم ما بعد الحداثة للمعرفـة ولكنها تتجاوزه. فالطابع التفسـيري والبنائي للمعرفة الإنسانية

معترف به مئة بالمئة، إلا أن علاقة الطبيعة الحميمة، المتداخلة، والمتوغلة في كل شيء من الكائن والعقل الإنسانيين تتيح فرصة التغلب الكامل على العاقبة الكانطية للاغتراب المعرفي (الإبستمولوجي). لا تكتفي الروح الإنسانية بمجرد فرض نظام الطبيعة الظاهراتي؛ بل لعل روح الطبيعة تقوم بطرح نظامها الخاص من خلال العقل البشري، حين يكون هذا العقل عاكفاً على توظيف مجمل طاقم ملكاته - الفكرية، الإرادية، العاطفية، الحسية، الخيالية، الجمالية، الغطاسية (التجلوية)، وبمثل هذه المعرفة، يقوم العقل الإنساني بـ «العيش في قلب» النشاط الإبداعي للطبيعة. ومن ثم يبادر العالَم إلى الإفصاح عن معناه عبر الوعي البشري. ومن ثم فإن من الممكن عَدُّ اللغة الإنسانية نفسها أداة متجذرة في واقع أعمق، مرآة عاكسة لمعنى الكون المتكشف. فالمضمون الفكري الدائب على التطور للعالم يحقق، عبر الذكاء الإنساني بكل فرديته الشخصية، عَرَضيته، وصراعه، صيغتَه الواعية. نعم، تتم هيكلة معرفة العالم بمساهمة العقل الذاتية؛ ولكن ذلك الإساهم يتم استحضاره غائياً من قبل الكون، خدمة لتجليه الذاتي الخاص. لا يقوم الفكر الإنساني ولا يستطيع أن يقوم بعكس أي حقيقة موضوعية جاهزة في العالم؛ لعل الحقيقة العالمية تحقق، بالأحرى، وجودها حين تولد في عقل الإنسان. كما يبادر النبات في مرحلة معينة إلى الازدهار، ويبادر الكون إلى التمخض عن مستويات جديدة من المعرفة الإنسانية. وكما سبق لهيغل أن أكد فإن تطور المعرفة الإنسانية هو تطور البوح الذاتي، أو التجلي الذاتي، للعالم.

من شأن مثل هذا المنظور أن يشي، بطبيعة الحال، بأن الأنموذج الإرشادي (البارديغم) الديكارتي - الكانطي، ومأزق الوعي الحديث المزدوج المعزز معرفياً (إبستمولوجياً)، ليس مطلقاً. أما إذا اعتمدنا نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) القائمة على المشاركة هذه، وقمنا بضمها إلى اكتشاف غروف لمسلسل ما قبل الولادة مع ما ينطوي عليه هذا المسلسل من جدل (ديالكتيك) أنموذجي أصلي، فإن نتيجة أكثر إثارة للدهشة تطفو على السطح: نتيجة تقول، تحديداً: إن الأنموذج الإرشادي (البارديغم) الديكارتي - الكانطي، ومجمل المسار المفضي إلى الاغتراب الذي اتبعه العقل الحديث بقضه وقضيضه لم يكن، في الحقيقة، خطأً مجرداً، وانحرافاً إنسانياً

مؤسفاً، مجرد إظهار لعمى الإنسان، بل كان، بالأحرى، عاكساً لعملية أنموذجية أعمق بكثير، فرضتها قوى هي فوق ما هو بشري فقط. فالتقلص القوي للرؤية الذي عاشه العقل الحديث، في هذه النظرة، كان بحد ذاته تعبيراً صادقاً عن تكشف الطبيعة، وعن عملية مفعلة من خلال ذكاء إنساني متعاظم الاستقلالية، عملية بلغت الآن مرحلة شديدة الحسم من التمجيد. ومن وجهة النظر هذه، فإن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الثنائية المستمدة من كانط والتنوير ليست، ببساطة، نقيضة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) القائمة على المشاركة المستمدة من غوته والرومنطيقية، بل هي، بالأحرى، مجموعة فرعية مهمة تابعة لها، مرحلة ضرورية من مراحل تطور العقل البشري. وإذا كان هذا الكلام صحيحاً فإن أعداداً غير قليلة من المفارقات الفلسفية المقيمة منذ زمنٍ طويل قد تتضح الآن.

سأركز هنا على ميدان واحد استثنائي الأهمية. إن قدراً كبيراً من الأعمال المثيرة في مجال نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) المعاصرة ينتمي إلى فلسفة العلوم، إلى مؤلفات بوبر، كون، وفيرآبند قبل وفوق كل شيء. غير أن فلاسفة العلوم ظلوا، رغم هذه المؤلفات، أو ربما بسببها، بالأحرى، وهي المؤلفات التي أماطت اللثام، بعددٍ كبير من الطرق، عن الطبيعة النسبية والتفسيرية جذرياً للمعرفة العلمية، في مواجهة مأزقين أساسيين صارخين – مأزق تناوله بوبر وآخر عكف على معالجته كل من كون وفيرآبند.

مع بوبر وجدت مشكلة المعرفة العلمية، التي تركها هيوم وكانط معلقة حلاً عبقرياً. فبالنسبة إلى بوبر، كما بالنسبة إلى العقل الحديث، يقارب الإنسان العالم بوصفه – الإنسان – غريباً – غير أنه غريب متعطش للتفسير، ومتمتع بملكة اختراع الأساطير، القصص، النظريات مع استعداد لاختبارها. أحياناً، نتيجة الحظ والعمل الدؤوب والشاق مع عدد كبير من الأخطاء يتم اكتشاف نفاذ أسطورة معينة. تسارع النظرية إلى إنقاذ الظواهر؛ يا للتخمين الموفق! إنها عظمة العلم حيث يتم، عبر مزاوجة سعيدة أحياناً بين الصرامة وروح الابتكار، الاهتداء إلى حقيقة أن تصوراً إنسانياً خالصاً قد يكون نافذاً في العالم التجريبي، أقله مؤقتاً. غير أن إشارات استفهام كبيرة تبقى فاغرة أفواهها: كيف تكون التخمينات الموفقة، الأساطير الناجحة، ممكنة، في النهاية؟ كيف يستطيع العقل البشري حيازة المعرفة الصحيحة إذا كان ما

يجـري اختباره مجرد أساطـير مُسْقَطة؟ ما الذي يجعل هذه الأساطير نافذة؟ إذا لم يكن العقل الإنساني على صلة بأي حقيقة معينة قبلية، وإذا كانت جميع أشكال الرصد مشبعـة سلفاً بافتراضات غـير مؤكدة عن العالم، فكيف لهذا العقل أن يتصور نظرية ناجحـة حقاً؟ جاء رد بوبر على هذا السؤال على شكل الزعم بأن «الحظ» هو صاحب القول الفصل في النهاية - إلا أن هذه الإجابة لم تكن مقنعةً على الإطلاق. إذ ما الذي يجعـل خيال أي غريب قادراً على أن يتصـور أن أسطورة محددة نافذة، داخلياً، على نحـوٍ رائع في العالم التجريبي بما يمكّنها مـن أن تشكل أساساً لحضارات كاملة (كما في مثال نيوتن)؟ كيف يمكن لشيء ما أن يأتي من لا شيء؟

أعتقـد أن ليس ثمة سوى حل مقنـع واحد لهذا اللغـز، وهو حل أوحـى به الإطار المعـرفي (الإبستمولوجي) القائم على المشاركـة الواردة خلاصته قبل قليل: بمعنى أن جملة التخمينات والأساطير الجريئة التي ينتجها العقل البشري في سعيه إلى امتلاك المعرفـة تأتي من شيء أعمق بكثير من مجرد مصـدر إنساني خالص. تأتي من منبع الطبيعـة بالذات، من اللاوعي الكوني الكلي، الذي يطرح عبر العقل البشري والخيال الإنساني واقعه الخاص المتكشف تدريجياً. ومن هذا المنظور فإن أي نظرية عائدة إلى كوبرنيـك ما، إلى نيوتن مـا، أو إلى آينشتاين ما، ليست ثمرة حظ غريب معين؛ لعلها عاكسـة لصلة قرابة العقل الإنســاني الجذرية مع الكون (الكوزموس). إنها عاكسة لـدور العقل البشري المحوري بوصفه قناة معنـى الكون المتكشف. ومن هذا المنظور لا يكـون ارتيابي ما بعد الحداثة ولا الفيلسـوف الدَّهْري على صواب في رأيهما المشترك حـول افتقار النمـوذج الإرشادي (الباراديغـم) العلمي، آخر المطـاف، إلى أي أساس كوني. فذلك النموذج الإرشادي ليس هو نفسه إلا جزءاً من عملية تطور أكبر.

نستطيع الآن أيضاً أن نقترح حلاً لتلك المعضلة الأساسية، التي تركها كون معلقة - معضلة تفضيل أنموذج إرشادي (باراديغم) في تاريخ العلم على آخر إذا كانت النماذج الإرشاديـة غير متناسبة في النهايـة، إذا كانت مقارنة أحدهـا بالآخر بصرامة أمراً متعـذراً. وكما قـال كون فإن كل أنمـوذج إرشادي يميل إلى إيجـاد معطياته الخاصة وطريقته المحـددة في تفسير تلك المعطيات بأسلوب بالغ الشمول والتسويغ الذاتي إلى

درجة أن علماء ناشطين في نماذج إرشادية مختلفة، يبدون موجودين في عوالم متباينة كلياً. وعلى الرغم من أن أنموذجاً إرشادياً معيناً يبدو متفوقاً على آخر في إحدى دوائر المفسرين العلميين، فليس ثمة أي طريقة لتبرير مثل ذلك التفوق إذا كان كل أنموذج إرشادي عاكفاً على التحكم بقاعدة معطياته وإشباعها. كذلك ليس هناك أي إجماع بين العلماء حول أي مقياس مشترك أو قيمة مشتركة - مثل الدقة النظرية، أو الاتساق، أو الاتساع، أو البساطة، أو مقاومة التزوير، أو التطابق مع نظريات معتمدة في اختصاصات أخرى، أو الخصوبة في مجال اللقى البحثية الجديدة - التي يمكن اعتمادها بوصفها معياراً كونياً شاملاً للمقارنة. إن القيمة التي تُعد الأكثر أهمية تتباين بين حقبة علمية معينة وأخرى، بين اختصاص محدد وآخر، بل حتى بين جماعات بحثية منفردة. فما الذي يستطيع إذاً، تفسير تقدم المعرفة العلمية، إذا كان كل أنموذج إرشادي مستنداً انتقائياً إلى أنماط متمايزة من التفسير وحُزم متباينة من المعطيات والقيم العلمية المختلفة؟

ظل كون على الدوام يرد على هذه المشكلة بالقول بأن القرار عائد، في النهاية، إلى الجماعة العلمية النافذة، التي توفر القاعدة الأخيرة للتسويغ. غير أن هذا الرد يبدو، كما شكا علماء كثيرون، ناسفاً أساس المشروع العلمي بالذات، تاركاً إياه تحت رحمة جملة عوامل سوسيولوجية وشخصية دائبة ذاتياً على تشويه الحُكْم العلمي. وبالفعل فإن العلماء عموماً، كما أثبت كون نفسه، لا يُقدِمون علمياً على ممارسة المساءلة الجدية والمعمقة للأنموذج الإرشادي السائد، أو على اختباره عبر مقارنته ببدائل أخرى، لأسباب عديدة -تربوية، اقتصادية- اجتماعية، ثقافية، سايكولوجية - أكثريتها لاشعورية أو لاواعية. يبقى العلماء، كثل سائر البشر، ملتزمين بمعتقداتهم. فما الذي يفسر إذاً، آخر المطاف، تقدم العلم وانتقاله من أنموذج إرشادي إلى آخر؟ هل ثمة أي علاقة لتطور المعرفة العلمية بـ «الحقيقة» أم أن الأمر لا يعدو كونه أثراً سوسيولوجياً؟ وعلى نحوٍ أكثر تطرفاً، مع مقولة بول فيرآبند المعروفة «أي شيء وارد» في معركة النماذج الإرشادية: إذا كان أي شيء وارداً، فلماذا يكون شيء معين وارداً دون شيء آخر؟ ولماذا يُعد أي أنموذج إرشادي علمي متفوقاً؟ وإذا كان أي شيء وارداً، فلماذا يكون أي شيء وارداً بالمطلق؟

إن الإجابـة التـي اقترحها هنا هـو أن أي أنموذج إرشادي يظهـر في تاريخ العلم، يُعـترف به على أنه متفوق، على أنه صحيح ونافـذ، تحديداً حين يكون ذلك الأنموذج الإرشادي متناغماً مع الحالة الأنموذجية الأصلية الراهنة للنفس الجماعية المتطورة. وأي أنموذج إرشادي يبدو مسوّغاً قدراً أكبر من المعطيات، معطيات أكثر أهمية، يبدو أكـثر خطورة، وأرسخ علماً، وأقوى جاذبية، لأنه ما لبث، أساساً، أن أصبح، أنموذجياً أصليـاً، متناسبـاً مع تلك الثقافـة أو ذلك الفرد في تلك اللحظـة من لحظات مسيرة التطـور. وآليات هذا التطـور الأنموذجي الأصلي تبدو جوهريـاً مماثلة لآليات عملية مـا قبل الولادة. فوصف كـون للجدل (الديالكتيك) الدائر بـين العلم العادي وثورات النماذج الإرشادية الكبرى متناظر على نحوٍ مدهش وصاعق مع آليات ما قبل الولادة التي وصفها غروف: فالسعي إلى المعرفة يتم دائماً في إطار أنموذج إرشادي معين، في إطـار بنية نظرية محددة – في رحم يوفر هيكليـة مغذّية فكرياً، هيكلية راعية لتنامي وتعاظم التعقيد والصقل – إلى أن تعاش تلك الهيكلية، تدريجياً، على أنها مقيدة، نوع مـن الأسر، ونوع من السجـن، متمخضة عن توتر تناقضات غـير قابلة للحل، وصولاً إلى أزمـة حقيقية في النهاية. وعندئذ يعتلي خشبة المسرح عبقري بروميثيوسي ملهم ومتمتع بنعمة القدرة الداخلية على تحقيق الاختراق اللازم لإنشاء رؤية جديدة تضفي على العقل العلمي إحساساً جديداً بأنه مرتبط معرفياً – مجدَّد الارتباط – مع العالم: ثمـة ثورة فكرية تندلع، وثمة أنموذج إرشادي جديد يولد. هنا بالذات نرى لماذا يبادر أمثـال هؤلاء العباقرة، بانتظام، على ممارسـة اختراقاتهم الفكرية بوصفها عمليات تنويـر أساسيـة، آيات وحي صادرة عـن المبدأ الإلهي الخلاق بالـذات، كما في هتاف نيوتن مناجياً الرب: «أنا أفكر بأفكارك أنت، مولاي، من بعدك!» فالعقل البشري يتبع الطرق الأنموذجية الأصلية الملغزة، المبهجة، المتكشفة من داخله.

وهنـا نستطيـع أن نرى السبب الكامـن وراء رؤية الأنموذج الإرشـادي نفسه، مثل الأنمـوذج الأرسطوطاليســي أو النيوتيني، تحرراً حيناً، وسجنـاً حينـاً آخر. فولادة كل أنمـوذج إرشادي جديد هـي إخصاب أيضـاً في رحم نظري ومفهومـي جديد، يُطلق عمليـة الحَمل، والنمـو، والأزمة، والثـورة من بدايتهـا مرة أخرى. ليس كل أنموذج

إرشـادي إلا حلقـة في مسلسل متكشـف، وحين يكون ذلك الأنموذج قـد حقق الغَرَض منه، قد تم تطويره واستغلاله إلى حدوده القصوى، يفقد هالته، ويتوقف عن أن يكون مشحونـاً بالشَّبَـق الجنسي، يغدو مزعجاً، ومقيداً، وثقيـلاً، وشيئاً ينبغي التغلب عليه - في حـين يوحي الأنمـوذج الإرشادي الناشئ بأنه أشبه بميـلاد جديد في كون جديد واضـح المعالم، غـارق في النور. وهكذا فإن كون **أرسطـو**، و**بطليموس**، ودانتي القديم القائم على التناغم رمزياً مع مقولة مركزية الأرض لا يلبث، تدريجياً، أن يفقد هالته، وأن يصبح أشبه بمشكلة زاخرة بالتناقضات، ومع كل من **كوبرنيك** و**كبلر** تنتقل هالة القداسة تلك كلياً إلى الكون القائم على مقولة مركزية الشمس. ولأن تطور التحولات الأنموذجيـة عمليـة أنموذجيـة أصليـة، بدلاً من مجـرد تطور عقـلاني - تجريبي أو سوسيولوجـي، فإنـه يتم تاريخيـاً على المستويـين الداخلي والخارجـي كليهما، وعلى الصعيديـن «الذاتي» و«الموضوعي» كليهما. فما إن يتغير الجشتالت الداخلي في العقل الثقافي حتى تبدأ الأدلة التجريبية بالظهور، حتى تتم عمليات التنقيب عن كتابات ذات علاقـة من الماضي علـى نحوٍ مباغت، حتى تجري صياغة تبريـرات معرفية مناسبة، وتحدث بالتزامن تغيرات سوسيولوجية داعمة، وتصبح تكنولوجيات جديدة في متناول الأيدي، ويتم اختراع التلسكوب (المرقاب) الذي لا يلبث أن يغدو بين يدي غاليليو. وما إن تنبثـق استعدادات سايكولوجية وافتراضـات ميتافيزيقية جديدة من داخل العقل الجماعي، من أعماق أعداد كبيرة من العقول الفردية على نحوٍ متزامن، لكي يواكبها ويشجعها الظهور المتزامـن لمعطيات جديدة، وسياقات اجتماعية ومنهجيات جديدة، وأدوات جديدة تلبي حاجات الجشتالت الأنموذجي الأصلي الناشئ.

ومـا يحصـل في تطور النمـاذج الإرشاديـة العلمية، يتكـرر في سائـر صيغ الفكر الإنسـاني. فانبثاق أنمـوذج إرشـادي فلسفي جديد، سـواء أكان لأفلاطـون أم توما الإكوينـي، كانـط أم هايدغـر، لا يكون علـى الإطلاق مجرد نتيجـة محاكمة منطقية محسنـة لجملة المعطيات المرصـودة ببساطة. لعل الأمر يشي بحقيقـة أن كل فلسفة، وكل وجهـة نظر ونظرية معرفة (إبستمولوجيـا) ميتافيزيقية، تعكس ميلاد جشتالت تجريبـي كوكبي يعني بصـيرة الفيلسوف، يتحكم بمحاكاته(هـا) وملاحظاته(ها)،

ويؤثـر، آخـر المطاف، في مجمل السيـاق الثقافي والسوسيولوجي الـذي تأخذ بصيرةُ الفيلسوف شكلَها في إطاره.

إن إمكانيـة ظهـور نظرة عالمية جديـدة بالذات تستنـد إلى الآليـة الأنموذجية الأصليـة الكامنة في أعماق الثقافة الأكبر. فالثـورة الكوبرنيكية التي اندلعت خلال النهضة والإصلاح الديني عكست تماماً اللحظة الأنموذجية الأصلية لميلاد الإنسانية الحديثـة الخارجة من الرحـم الكوني –الكنسي القـديم– الوسيطي. وعند الطرف الآخـر، ليس الانهيار الهائـل والجذري لهذه الأعداد الكبيرة مـن البنى والهياكل – الثقافيـة، الفلسفية، العلمية، الدينية، الأخلاقية، الفنية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسيـة، الذريـة، البيئيـة– في القـرن العشريـن إلا إيحاء بالتفـكك والانحلال الضروريـين قبـل أي ولادة جديدة. ولماذا ثمـة الآن ما يشير، على نحـوٍ صارخ، إلى وجود زخم جماعي واسع الانتشار متزايد النمو في العقل الغربي يدفع باتجاه صياغة نظـرة عالمية كاملية قائمـة على المشاركة في جل الميادين؟ باتـت النفس الجماعية، علـى ما يبدو، في قبضة آلية أنموذجية أصلية قوية يحاول العقل الحديث الذي طال تغريبه من خلالها أن يخترق، خارجاً من تقلصات عملية ولادته، متحرراً مما أطلق عليـه بليك اسم «الأصفاد التـي صنعها العقل»، وصولاً إلى إعـادة اكتشاف علاقته الحميمة مع الطبيعة والكون الأرحب والأكبر.

نستطيـع، إذًا، أن نتعـرف على عـدد من هـذه المسلسلات الأنموذجيـة الأصلية، مـع كل ثـورة علمية، وكل انقـلاب في النظرة العالميـة؛ إلا أننا نستطيـع أن نرى أيضاً جـدلاً (ديالكتيـكاً) أنموذجياً أصلياً وشاملاً واحداً في مسـيرة تطور الوعي الإنساني المنطـوي على جميع هذه المسلسـلات الأصغر، مساراً إجمالياً طويـلاً، بادئاً مع هالة قداسـة المشاركـة وبالغاً الذروة، بمعنى مـن المعاني، أمام أعيننـا. لعلنا نستطيع، في هـذا الضوء، أن نحقق فهماً أفضل للرحلة المعرفيـة (الإبستمولوجية) العظمى، التي قـام بها العقـل الغربي منذ خروج الفلسفة من رحم الوعـي الأسطوري (الميثولوجي) في اليونـان القديمة وحتـى عصرنا ما بعد الحديـث، مروراً بالأحقـاب الكلاسيكية، والوسيطيـة، والحديثة: التعاقب الاستثنائي للنظرات العالمية، التسلسل الملحمي المثير

للتحـولات الطارئة علـى إدراك العقل البشـري للواقع، التطور العجيـب والملغز للغة، انقـلاب العلاقـات بين الكلي والجزئي، بـين المتعالي والكامن، بـين الإدراك والفهم، بـين الوعي واللاوعي، بـين الذات والموضوع، بـين الأنا (النفس) والعـالم - التحرك المطـرد والدؤوب باتجـاه التمايـز، والتمكـين التدريجي للـذكاء الإنسـاني المستقل، والإنشـاء البطيء للأنا (النفس) الذاتيـة، والتحرر الملازم من الانبهار بسحر العالم الموضوعـي، كبـت الأنموذجي الأصلـي والانسحاب منـه، تعتقد اللاوعـي الإنساني، الاغـتراب الكوكبي اللاحـق، التفكيك الجذري، وأخيراً، ربمـا، انبثاق وعي إشراكي، متكامل جدلياً (ديالكتيكياً) تمت إعادة ارتباطه بما هو كوني شامل وكلي.

إلا أن مـن شـأن إنصـاف هذه المسـيرة المعرفيـة التقدمية المعقـدة، ومعها سائر المسـارات الجدليـة العظمـى في تاريخ الغرب الفكـري والروحي التـي واكبتها - تلك المسارات الكوزمولوجية، السايكولوجية، الدينية، والوجودية - أن يتطلب تأليف كتاب آخـر من الألـف إلى الياء. بدلاً من ذلـك، يطيب لي أن أختتم عملـي بنظرة وجيزة، واسعـة جداً إلى هـذه العملية التطوريـة التاريخية الطويلة، مطبقـاً على نطاق واسع جملة الرؤى ووجهات النظر التي طُرحت في المناقشات السابقة.

عـود علـى بـدء

من الممكن إطلاق عدد كبير من التعميمات عن تاريخ العقل الغربي، غير أن أكثرها وضوحاً اليوم على نحوٍ مباشر ربما، هو أنه كان من البداية إلى النهاية ظاهرة ذكورية في المقـام الأول وعلى نحوٍ طاغٍ: ثمة **سقراط، أفلاطـون، أرسطو، بولس، أوغسطين، (تومـا) الإكوينـي، لوثـر، كوبرنيك، غاليليو، بيكـون، ديكارت، نيوتـن، لوك، هيوم، كانط، دارون، ماركس، نيتشه، فرويد...** تم إنتاج التراث الفكري الغربي وقوننته على نحوٍ شبه كلي من قبل رجال، وجرى إغناؤه، في المقام الأول، بوجهات نظر ذكورية. من المؤكـد أن هذه الهيمنة الذكورية في تاريـخ الفكر الغربي لم تحصل جراء كون النساء أقـل ذكاء من الرجـال على الإطلاق. ولكن هل يمكن أن تُعزى إلى التقييد الاجتماعي فقـط؟ لا أظن. أعتقد أن هناك شيئـاً أكثر عمقاً يتم هنا: شيئاً أنموذجياً أصلياً. لقد ظلت ذكورة العقل الغربي طاغية وعميقة، لدى الرجال والنساء على حدٍّ سواء، فاعلة

فعلها في سائر مناحي الفكر الغربي، محدّدة تصوره الأكثر أساسية للكائن البشري ولدور الإنسان في العالم. جميع اللغات الرئيسة التي تطور التراث الغربي من خلالها، بدءاً باليونانية واللاتينية وصاعداً، بقيت ميالة إلى شخصنة الجنس البشري بكلمات مذكّرة: **انثروبوس** Anthrōpos، **هومو** Homo، **لوم** L'homme، **ايل أومبره** el hombre، **لومو** L'uomo، **تشيلفيك** chelovek، **دير مَنْش** der Mensch، إنسان Man. وكما عكس السرد التاريخي في هذا السّفر بأمانة، فإن خشبة المسرح ظلت مشغولة دائماً بهذا «الرجل» وذلك «الرجل» - ثمة «صعود الرجل»، «كرامة الرجل»، «علاقة الرجل بالرب»، «مكانة الرجل في الكون»، «صراع الرجل مع الطبيعة»، «مأثر الرجل الحديث العظيمة»، وإلى ما عدا ذلك. كان «رجل» التراث الغربي بطلاً ذكراً، محباً للاستطلاع، مستكشفاً، متطلباً، متمرداً بروميثوسياً على الصعيدين البيولوجي والميتافيزيقي، دائباً على السعي الدائم التماساً للحرية والتقدم لنفسه، وعاكفاً وعلى نحوٍ مطرد، على محاولة السيطرة على الرحم الذي انبثق منه. وهذه النزعة الذكورية في تطور العقل الغربي لم تكن، رغم بقائها لاواعية إلى حدٍّ كبير، لا سمة مميزة فقط، بل وطابع أساسي وجوهري، لذلك التطور[78].

لقد ظل تطور العقل الغربي مدفوعاً بحافز بطولي على صياغة ذات إنسانية عقلانية مستقلة عن طريق فصلها عن الوحدة الأولية مع الطبيعة. فوجهات النظر الدينية، والعلمية، والفلسفية الأساسية للثقافة الغربية واقعة تحت تأثير هذه النزعة الذكورية الحاسمة - البادئة قبل أربعة آلاف سنة مع الغزوات البطريركية (الأبوية) البدوية لكل من اليونان وشرق المتوسط (الليفانت)، التي أطاحت بالثقافات الأمومية القديمة، والمتجلية بوضوح في ديانة الغرب البطريركية المقتبسة من اليهودية، في فلسفته العقلانية المأخوذة من اليونان، في علومه الموضوعية المستمدة من أوروبا الحديثة. وهذه جميعاً خدمت قضية تطور عُنْصُرَيْ الإرادة والعقل الإنسانيين المستقلين: الذات المتعالية، الأنا الفردية المستقلة، الكائن البشري المقرر لمصيره في ظل انفراده، وانفصاله، وحريته. غير أن العقل الذكوري بادر، من أجل تحقيق ذلك إلى قمع الأنثى وكبتها. وسواء أقام المرء برصد ذلك في إصرار قدماء اليونان على

إخضـاع الميثولوجيات الأمومية الموروثة عما قبل المرحلة الهلينية، في الإنكار اليهودي - المسيحـي للإلهة الأم العظيمة، أم في تمجيـد التنوير للأنا العقلانية الواعية ذاتياً بـبرود المفصولة جذرياً عن أي طبيعة خارجيـة بريئة من الوهم، فـإن تطور العقل الغربـي بقـي متأسساً علـى قاعدة قمع الأنثـى - وعلى قاعدة كبـت أي وعي أحادي غـير متمايز، لهالة قداسة المشاركة مـع الطبيعة: على قاعدة الإنكار المتدرج للأينما موندي، روح العالم، لألفة الوجود، لاختراق كل الأشياء، للضبابية والغموض، للخيال، العاطفـة، الغريزة، الجسد، الطبيعـة، المرأة - لكل ما دأب الذكـر، على النظر إليه وقائياً على أنه «آخر».

إلا أن مـن شأن هذا الفصل أن يستثير، بالضـرورة، طموحاً إلى نوع من الالتحام مجـدداً مع ذلك الـذي ضاع - خصوصاً بعد أن تم إيصـال السعي الذكوري البطولي إلى حـده الأقصـى من التطـرف أحـادي الجانب في وعـي العقل الحديـث المتأخر، الـذي استحـوذ، في عزلته المطلقة، على مجمـل الذكاء الواعي كلـه في الكون (وحده الإنسـان كائن ذكي يتحلى بالوعي، في حين أن الكون (الكوزموس) أعمى وميكانيكي، وعنـد هذه المحطـة يواجه الإنسان الأزمـة الوجودية المتمثلة بكونه أنـا واعية معزولة وفانيـة، ملقاة في بحـر كون بلا معنى في النهايـة، وغير قابل لأن يُعْـرَف. كما يواجه الأزمـة السايكولوجيـة والبيولوجيـة الناشئة عن العيش في عالم بـات يتشكل بطريقة متوافقـة مئـة بالمئة مع نظرته العالميـة - أي في بيئة من صنع الإنسـان، بيئة متزايدة الميكانيكية، والتشظي، وانعدام الروح، والتدمير الذاتي. إن أزمة الإنسان الحديث هي أزمـة ذكورية أساسـاً، وأنا أعتقد أن حلَّها جارٍ الآن على قدم وساق في عملية الصعود الهائلة للأنثى في ثقافتنا: عملية صعود متجلية بوضوح، ليس فقط في الثورة النسوية، وفي التمكـين المتعاظم للمـرأة، والانفتاح الواسع على القيـم النسوية من قبل الرجال والنساء على حدٍّ سواء، وليس فقط في التفجر السريع للبحوث النسوية ووجهات النظر ذات الحساسيـة الجنسية في جل الاختصاصات والمذاهب الفكرية، بل وفي الإحساس المتنامي بالوحدة مع الكوكب (كوكب الأرض) وسائر تجليات الطبيعة عليه، في الوعي المتعاظـم لخطـر استغـلال البيئـة، في رد الفعل المتصاعـد ضد المشاريـع السياسية

والمؤسساتيــة الداعمــة للهيمنة على البيئــة واتلافها، في الاحتضــان المتزايد للأسرة البشرية، في الانهيار المتسارع لجملة الحواجز السياسية والإيديولوجية الراسخة منذ أمدٍ طويل، تلك الحواجز الفاصلة بين شعوب العالم، في الاعتراف المتزايد عمقاً بقيمة وضرورة المشاركة، التعددية، وتفاعل العديد من وجهات النظر. واضحة هي أيضاً في الإلحــاح واسع الانتشار على إعادة الارتباط بالجسد، والعواطف، واللاوعي، والخيال والحدس، في الاهتمــام الجديد بلغز الــولادة ونُبْــل الأمومة، في الاعــتراف المتنامي بنــوع من الــذكاء الكامــن في الطبيعــة، في الشعبية الواسعــة لفرضية غايــا. (جييا: إلاهــة الأرض وأم التيتانات في الميثولوجيــا اليونانية). ومن الممكن تحريها في التذوق المتعاظم لوجهات النظر الثقافيــة المحلية والقديمة مثل الثقافات الأمريكية الأصلية، الإفريقيــة، والأوروبية القديمة، في الاستعادة الآثارية لتراث الإلاهة والانبثاق الجديد المعاصر لروحانية الإلاهة، في صعود اللاهوت اليهودي - المسيحي على طريقة صوفيا، والإعــلان البابوي لصعود مــريم إلى السماء، في الفورة التلقائية الملاحظة على نطاق واسع لظواهر أنموذجية أصلية نسوية في الأحلام الفردية والطب النفساني. وهي جلية أيضــاً في موجة الاهتمام الكبرى بوجهة النظر الأسطورية (الميثولوجية)، في المذاهب الباطنية، في النزعة الصوفيــة الشرقية، في الشامانية، في السايكولوجيا الأنموذجية الأصلية والشخصية - البينية، في علم التفسير ونظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) غــير الموضوعية الأخــرى، في النظريات العلمية للكون الكلــي، لاختصاصات المورثات البشريــة، للبنى التبديدية، لنظرية الفوضى، لنظريــة المنظومات، لإيكولوجيا العقل، للكــون القائــم على المشاركــة - القائمة تطول وتطــول. وكما تنبأ يونغ، فــإن انعطافاً تاريخيــاً يحصل في النفس المعاصــرة، ونوعاً من المصالحة بــين القطبين العظيمين، ونوعــاً من الاتحاد بين النقيضين: ونوعاً مــن الزواج المقدس بين الذي طالت هيمنته، ولكنه بات الآن مغرَّباً، والأنثى التي طال قمعها وكَبْتُها، ولكنها باتت الآن صاعدة.

ليــس هذا التطور الملحمي المثير تعويضاً مجرداً، عودة مجردة للمقموع، كما أظن أن هــذا كان باستمرار الهدف الكامن لمسيرة التطور الغربية على الصعيدين الفكري والروحي. **فأعمق عذابات العقل الغربي ظل متمثلاً بالعودة إلى التوحد من جديد**

مـع أسـاس كينونتـه الخاصة. أمـا الدافع المحـرك لوعي الغرب الذكـوري فقد بقي سعيـاً جدلياً (ديالكتيكيـاً) ليس فقط إلى تحقيق ذاته، وصياغـة استقلاله الخاص، بل وإلى التصالح، أخيراً، مع المبدأ النسوي أو الأنثوي، العظيم في الحياة، وصولاً إلى استعـادة ارتباطـه بالكل: إلى التمايز عـن الأنثى ولكن إلى إعـادة اكتشافها والتوحد معهـا مـن جديد بعد ذلـك، مع لغز الحيـاة، ولغز الطبيعـة، ولغز الـروح. ومن شأن الوحـدة المتجددة تلك أن تتم الآن على مستـوى مختلف جذرياً عن الوحدة اللاواعية الأوليـة، لأن مسيرة التطور الطويلـة للوعي الإنساني نجحت في إعداده، ليكون مؤهلاً آخر المطـاف لاحتضان أساسه وأرضيتـه بحرية ووعي. **فالتيلوس**، التوجه الداخلي والهدف، للعقـل الغربي بقي متمثلاً بتجديد الارتباط **بالكون (الكوزموس)** في هالة قداسـة إشراكية، بالاستسلام الحـر والواعي لحضن وحدة أكـبر تصون الاستقلال الإنساني، مع تعاليها في الوقت نفسه على اغتراب الإنسان.

إلا أن علـى الذكر، إذا ما أراد تحقيق عملية دمـج الأنثى المقموعة واستيعابها من جديد، أن يقدم على نوع من التضحية، وعلى نوع من موت الأنا. لا بد للعقل الغربي من أن يكـون مستعداً للانفتاح على واقع من شأن طبيعته أن تسحق جل قناعاته الراسخة عـن نفسـه وعن العالم. تلك هي ساحة فعل البطولـة الحقيقي. يتعين الآن اجتياز نوع مـن العتبة، نعم عتبة تتطلـب فعل إيمان شجاع، فعل خيال خصـب، فعل ثقة بحقيقة أكـبر وأعقـد؛ عتبة تتطلب، إضافـة إلى ذلك، فعل إدراك ذاتي ثابـت لا يتزعزع. إنه تحـدي عصرنـا الكبير، الضرورة التطوريـة لأن يغدو الذكر قادراً علـى رؤية ما وراء أكمـة الغَطْرسـة وعلى إلحاق الهزيمـة بغطرسته وأحاديته، وصـولاً إلى امتلاك ظله اللاواعي، إلى اختيار ولوج علاقة جديدة جذرياً قائمة على التبادلية مع الأنثى بجميع أشكالهـا. وعندئذ تصبح الأنثى لا تلك التي يجب التحكم بها، وإنكارها، واستغلالها، بل تلك الجديرة، بالأحرى، بقدرٍ كامل من الاعتراف، ومن الاحترام، ومن الاستجابة. يتم إقرار حقيقة أنها أصل، وغاية، وحضور كامن، لا «آخر» مُشَيّأ.

إنــه التحدي الكبير، إلا أنني أرى أنه تحدٍّ بات العقل الغربي عاكفاً بتؤدة وبطء على الاستعـداد لمواجهته كرمـى لعين مجمل وجوده الكلـي بالذات. أعتقـد أن تطور الغرب الداخلـي القلق وترتيبه الذكوري الملحاح للواقع ظـلا يقودان تدريجياً، في حركة جدلية (ديالكتيكية) بالغة الطول، باتجاه نوع من المصالحة مع الوحدة النسوية المفقودة، باتجاه نوع من التزاوج العميق متعدد المستويات بين الذكر والأنثى، نوع من عودة الوحدة المظفرة الشافيـة. وأنا أرى أن جزءاً كبيراً من صراعـات حقبتنا واضطراباته يعكس حقيقة أن هـذه الملحمـة التطورية ربما باتت الآن موشكة على بلـوغ مراحلها الختامية الأوجية[79]. فعصرنـا نحـن دائب علـى النضـال في سبيل استنباط شـيء جديد جذريـاً من تاريخ البشر: يبدو أننا نشهد ونعاني آلام مخاض واقع جديد، وصيغة جديدة من صيغ الوجود الإنساني، «طفل» من شأنه أن يكون ثمرة هذا الزواج الأنموذجي - الأصلي العظيم، كما من شأنه أن يحمل في أحشائه كل من سبقوه من أسلاف في ثوب جديد. لذا أجدني ميالاً إلى تأكيد تلك المثل العليا الضرورية التي يتعذر الاستغناء عنها، والتي عبَّر عنها معشر أنصـار وجهات النظر النسوية، البيئية، القديمة وغيرها من النظرات المضادة للثقافة والداعيـة إلى التعددية الثقافية. غير أننـي ميال أيضاً إلى تأييد نظرائهم، الذين ظلوا دائبين على تقويم التراث الغربي المركزي وصيانته، لاعتقادي بأن هذا التراث - مجمل المسار من شعراء الملاحم الإغريق والأنبياء العبرانيين وصاعداً، مجمل الصراع الفكري والروحي الطويل من سقراط وأفلاطون وبولس وأوغسطين إلى غاليليو وديكارت وكانط وفرويـد - بأن هـذا المشروع الغربي المدهش يجب أن يُنظر إليـه بوصفه جزءاً ضرورياً ونبيـلاً من جدل (ديالكتيك) عظيم لا نَنْبُذُه ببساطة علـى أنه مجرد مؤامرة إمبريالية شوفينيـة. فهذا التراث لم يكتـف بإنجاز تلك المأثرة العظيمـة المتمثلة بتمكين الإنسان من التميز والاستقـلال، الأمر الذي، وحده، أتاح مثل هذه النتيجة أو الحصيلة الأكبر، بـل وقام أيضاً بالمهمة الشاقة المتمثلـة بالتمهيد لتعاليه الذاتي الخاص، لتجاوزه لذاته. يضاف إلى ذلك أن هذا التراث ينطوي على موارد. خلّفها وحررها تقدمه البروميثوسي الخاص، الذي بالكاد بدأنا عملية استيعابه - والذي لن يمكّننا، للمفارقة، سوى الانفتاح علـى الأنثى من هذا الاستيعاب والتمثل. وكل من المنظوريـن، الذكري والأنثوي، يجري هنـا تأكيده مـن جهة والتعالي عليه وتجـاوزه من جهة ثانية، يجري عـده جزءاً من كل

أكبر؛ لأن كلاً من القطبين لا بد له من القطب الآخر، كي ينجز تحققه. وتزاوجهما يفضي إلى شيء أبعد من حصيلة التزاوج ذاتها: يفضي إلى انفتاح غير متوقع على حقيقة أكبر، يتعذر الإمساك بها قبل وصولها، لأن هذه الحقيقة الجديدة نفسها إن هي إلا مأثرة إبداعية.

ولكنْ ما الذي أدى اليوم إلى إبراز الذكورية الطاغية للتراث الفكري والروحي الغربي فجأة أمام أعيننا، بالرغم من بقائها خافية على جُل الأجيال السابقة؟ أعتقد أن هذا لم يحصل حتى هذه اللحظة، لأن أي حضارة لا تستطيع، كما قال هيغل، أن تصبح واعية لذاتها، وأن تدرك مدى أهميتها الخاصة، إلا حين تنضج وتقترب من ساعة موتها.

ونحن اليوم نعيش تجربة تبدو شديدة الشبه بموت الإنسان الحديث، تبدو، في الحقيقة، شديدة الشبه بموت الإنسان الغربي. قد تكون نهاية «الإنسان» نفسه وشيكة. أما الإنسان الرجل، الذكر ليس غاية. إنه شيء يجب التغلب عليه وإلحاق الهزيمة به - وتحقيقه في عملية احتضان المرأة - الأنثى.

كرونولوجيا

(تبقى التواريخ في العصور القديمة تقريبية)

2000 ق.م.	بدء هجرات شعوب هندية - أوروبية ناطقة باليونانية إلى حوض بحر إيجه
1950	هجرة آباء العبرانيين من بلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) إلى كنعان (تأريخ إنجيلي تقليدي)
1800	تسجيل الأرصاد الفلكية المبكرة في بلاد الرافدين
1700	بلوغ الحضارة المينوية في كريت أوجها خلال القرنين اللاحقين، مؤثرة في البر اليوناني
1600	الاستيعاب اليوناني التدريجي لمجموعة من الديانات الهندية - الأوروبية والمتوسطية
1450	سقوط الحضارة المينوية في كريت بعد التعرض لسلسلة من الغزوات والكوارث الزلزالية
1400	صعود الحضارة الميسينية على البر اليوناني
1250	خروج العبرانيين من مصر بقيادة موسى
1200	حرب طروادة مع اليونانيين الميسينيين
1100	الغزوات الدورية، انتهاء الهيمنة الميسينية
1000	قيام داود بتوحيد مملكة إسرائيل مع جعل القدس عاصمة
950	حكم سليمان، بناء الهيكل
900 - 700	تأليف الأسفار الأولى من الإنجيل العبراني تأليف ملحمتي الإلياذة والأوديسة لهوميروس
776	عقد الألعاب الأولمبية الهلينية الشاملة في أولمبيا للمرة الأولى
750	انتشار الاستيطان اليوناني لحوض المتوسط
740	اشتهار أشعيا الأول في إسرائيل
700	ثيوغونيا هزيود، أعماله وأيامه
600	اشتهار طاليس الملاطيلي، ميلاد الفلسفة
594	قيام سولون بإصلاح الحكم في أثينا، وباعتماد أسلوب الإنشاد العام للملاحم الهوميروسية
590	ذيوع شهرة أرميا في إسرائيل

586 – 538	أسر اليهود البابلي ذيوع شهرة حزقيال وأشعيا الثاني، بدء تجميع نبوءة الخلاص التاريخي وتحريره في الكتب المقدسة العبرية.
580	ظهور سافو، ازدهار الشعر الغنائي اليوناني
570	ظهور آناكسيماندر، طرح التحولات الكامنة في الجوهر
525	قيام فيثاغورس بإطلاق الأخوة الفلسفية - الدينية، وبالجمع بين العلم والنزعة الصوفية
520	ظهور زينوفان، مفهوم التقدم الإنساني، الأحادية الفلسفية، نزعة الشك إزاء الآلهة الشبيهة بالبشر
508	قيام كليسثينس باعتماد إصلاحات ديمقراطية في أثينا
500	ظهور هيراقليط، فلسفة التدفق الطاغي، اللوغوس الشامل
499	بدء الحروب الفارسية
490	أثينا تهزم جيش الفرس في الماراتون
480	اليونانيون يهزمون الأسطول الفارسي في سالاميس
478	إقامة الرابطة الديليانية للدول الإغريقية بقيادة أثينا/ بدء فترة صعود أثينية
472	الفرس لآيسخيلوس، صعود التراجيديا اليونانية
470	ظهور بندار، أوج الشعر الغنائي اليوناني/ ظهور بارمانيدس، طرح التناقض المنطقي بين الظواهر والحقيقة الأحادية التي لا تعرف معنى التغيير
469	ميلاد سقراط
465	بروميثيوس طليقاً لآيسخيلوس
460	ظهور آناكساغوراس، مفهوم العقل الكلي (النوس)
458 – 429	عصر بريكليس
450	بدء ظهور السفسطائيين
447	بناء البارثينون (إتمام البناء في 432)
446	هيرودوت يكتب التاريخ
441	انتيغون سوفوكليس
431	ميديا يوريبيديس

431 - 404	الحرب البيلونيزية بين أثينا وأسبارطة
430	ظهور ديمقريطوس، الذرّية
429	أوديب ملكاً لسوفوكليس
427	ميلاد أفلاطون
423	السحب لأرسطوفانيس
420	يتولى توسيديد كتابة تاريخ الحرب البيلوبونيزية
415	نساء طروادة ليوريبيديس
410	ظهور هيبوقراط، إرساء أسس الطب القديم
404	أسبارطة تهزم أثينا
399	محاكمة سقراط وإعدامه
399 - 347	كتابه حوارات أفلاطون
387	قيام أفلاطون بتأسيس أكاديمية في أثينا
367	بدء أرسطو بالدراسة في أكاديمية أفلاطون لمدة عشرين سنة
360	قيام يودوكسوس بصياغة نظرية الحركة الكوكبية الأولى
347	موت أفلاطون
342	تولي أرسطو مهمة تربية الإسكندر في مقدونيا
338	قيام فيليب الثاني المقدوني بإخضاع اليونان
336	موت فيليب، تولي الإسكندر للحكم
336 - 323	مغازي الإسكندر الأكبر
335	قيام أرسطو بتأسيس الليسيوم (المدرسة الثانوية) في أثينا
331	تأسيس الإسكندرية بمصر
323	موت الإسكندر/ بداية الحقبة الهلينستية (إلى نحو 312 م)
322	موت أرسطو
320	ظهور بيرو الاليسي، مؤسس الريبية (نزعة الشك)
306	قيام أبيقور بتأسيس المدرسة الأبيقورية في أثينا
300	قيام زينو السيتيومي بتأسيس المدرسة الرواقية في أثينا
300 - 100	عصر الإسكندرية الذهبي بوصفها مركز الثقافة الهلينستية/ تطور البحوث الإنسانية، العلوم، والفلك

295	عناصر إقليدس، تقنين الهندسة الكلاسيكية
280	بناء المتحف (الميوزيوم - الموزيون) في الإسكندرية
270	اقتراح ارستارخوس لنظرية مركزية الشمس
260	تدريس الريبية في الأكاديمية الأفلاطونية خلال القرنين التاليين
250	ترجمة الإنجيل العبري إلى اليونانية من قبل باحثين إسكندرانيين
240	ظهور أرخميدس، تطوير علوم الميكانيك والرياضيات الكلاسيكية
220	ظهور أبولونيوس البرغاوي، تقدم علمي الفلك والهندسة
146	قيام روما باجتياح اليونان
130	ظهور هيبارخوس، وضع الخريطة الشاملة الأولى للسماوات، تطوير كوزمولوجيا مركزية الأرض الكلاسيكية
63	قيام يوليوس قيصر بإصلاح التقويم/ محاكمة شيشرون لكاتيلين المتآمر
60	دي ربروم ناتورا لوكريتيوس يروّج لنظرية أبيقور الذرية عن الكون
58 - 48	يقوم قيصر باجتياح بلاد الغال، يهزم بومبي
45 - 44	مؤلفات شيشرون الفلسفية
44	اغتيال يوليوس قيصر
31	أغسطوس الأوكتافي يهزم أنطونيو وكيلوباترا/ بداية الأمبراطورية الرومانية
29	بدء ليفي بكتابة تاريخ روما
23	قصائد (مواويل) هوراس الغنائية
19	اينيادا فيرجيل
8 - 4 ق.م.	ميلاد يسوع الناصري
8 م	تحولات أوفيد
14	موت أغسطوس
15	علم فلك مانيليوس
23	جغرافية سترابو
29 - 30	موت يسوع
34	اهتداء بولس إلى المسيحية في طريقه إلى دمشق
40	ظهور فيلو الإسكندراني، إذابة اليهودية والأفلاطونية في بوتقة واحدة

48	موافقة مجلس الرسل في القدس على رسائل بولس الموجهة إلى الأغيار
60 – 50	كتابة رسائل بولس
68 – 64	استشهاد الرسولين بطرس وبولس على يد نيرون في روما/ حملة الاضطهاد الأولى ضد المسيحيين
70 – 64	إنجيل مرقص
70	قيام الرومان بتدمير الهيكل في القدس
80 – 70	إنجيلا متى ولوقا
100 – 90	إنجيل يوحنا
95	معهد الخطابة لكينيليان، تقنين التعليم الإنساني في روما
96	الظهور الأول لـ التربية المسيحية تمهيداً للتزاوج بين النزعة الإنسانية الكلاسيكية والمسيحية
100	مقدمة علم الحساب لنيكوماخوس
120 – 100	ازدهار الغنوسطية (العرفانية)
109	تاريخ تاكيتوس
110	ظهور بلوتارك، كتابة حيوات متوازية، سيرة حياة مقارنة لشخصيات بارزة يونانية ورومانية
120	ظهور ابكتتوس، واعظ أخلاقي رواقي
140	آلماغست وتيترابيبلوس بطليموس يصنفان الفلك والتنجيم
150	قيام الشهيد جوستان بالمزاوجة المبكرة بين المسيحية والأفلاطونية
161	ماركوس آوريليوس إمبراطوراً
170	ظهور جالينوس، تقدم علوم الطب
175	أقدم لائحة مقدسة موجودة للعهد الجديد
180	ضد الهرطقات لايريناوس ينتقد الغنوسطية/ تولي كلمنت قيادة المدرسة المسيحية في الإسكندرية
190	ظهور سكستوس امبيريكوس، تلخيص الريبية الكلاسيكية
200	كوربوس هيرمتيكوم مجمع في الإسكندرية
203	أوريغن يخلف كلمنت في رئاسة المدرسة الحوارية (مدرسة الأسئلة والإجابات)

232	بدء أفلوطين في الإسكندرية سنوات الدراسة الإحدى عشرة مع آمونيوس ساكاس
235 – 285	اجتياح البرابرة للإمبراطورية الرومانية/ بدء الحالة التضخمية القاسية، انتشار الطاعون، التضاؤل السكاني
248	دفاع أوريغن في كونترا سلسوم عن المسيحية ضد المثقفين الوثنيين
250 – 260	تعرض المسيحيين لاضطهاد الإمبراطورين ديشاس وفاليريان
265	قيام أفلوطين بالكتابة والتعليم في روما، انبثاق الأفلاطونية الجديدة
301	قيام بروفيري بجمع تساعيات (اينيادات) أفلوطين
303	بدء حملة الاضطهاد الأخيرة والأقسى ضد المسيحيين في ظل ديوقليتيانُس
312	اهتداء قسطنطين إلى المسيحية
313	تأسيس مرسوم ميلانو للتسامح الديني مع المسيحية في الأمبراطورية الرومانية
324	التاريخ الكنسي ليوسبيوس، التاريخ الأول للكنيسة المسيحية
325	قيام مجلس نيقية الذي عقده قسطنطين بإقرار المذهب المسيحي الأصولي (الأرثوذكسي)
330	قيام قسطنطين بنقل العاصمة الأمبراطورية إلى القسطنطينية (بيزنطة)
354	ميلاد أوغسطين
361 – 363	جوليان المرتد يعيد الأمبراطورية الرومانية، لفترة وجيزة، إلى الوثنية
370	بدء الهون بشن غزواتهم الكبرى على أوروبا (حتى 453)
374	تولي آمبروز أسقفية ميلانو
382	شروع جيروم في ترجمة الإنجيل إلى اللغة اللاتينية
386	اهتداء أوغسطين إلى المسيحية
391	قيام تيودسيوس بحظر سائر العبادات الوثنية في الأمبراطورية الرومانية/ هدم معبد السرابيوم في الإسكندرية
400	اعترافات أوغسطين
410	قيام الفيزيقوط باستباحة روما
413 – 427	مدينة الرب لأوغسطين
415	موت هيباتيا في الإسكندرية

430	موت أوغسطين
439	استيلاء الفاندال على قرطاجة، خضوع الغرب لسيطرة البرابرة
476	نهاية الأمبراطورية الرومانية في الغرب
485	موت بروكلوس، آخر كبار الفلاسفة الوثنيين عند الإغريق
498	الفرنجة بقيادة كلوفيس يهتدون إلى المذهب الكاثوليكي
500	ظهور ديونيسيوس الآريوباغوسي، المسيحي الأفلاطوني الجديد
524	عزاء الفلسفة تأليف بويثيوس
529	قيام جوستنيان بإغلاق الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا/ تأسيس بندكت للدير الأول في مونت كاسِّينو
622	بداية الإسلام
731	التاريخ الكنسي للشعب الإنجليزي تأليف بيد الذي يعمم تأريخ الأحداث نسبة إلى ميلاد المسيح
732	نجاح شارل مارتل في وقف القوات الإسلامية بأوروبا في بواتييه
781	تولي آلْكوين قيادة النهضة الكارولنجية، إقراره دراسة سبعة فنون منهجاً وسيطياً أساسياً
800	تتويج شارلمان إمبراطوراً على الغرب
866	قيام جون سكوتوس أريغينا بالجمع بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة في قسمة الطبيعة
1000	خضوع الجزء الأكبر من أوروبا لتأثير المسيحية
1054	إعلان الشرخ بين الكنيستين الغربية والشرقية
1077	تأمل معقولية الإيمان تأليف آنسلم
1090	قيام روسيلينوس بنشر المذهب الاسماني
1095	قيام أوربان الثاني بإطلاق الحملة الصليبية الأولى
1117	نعم ولا تأليف آبيلار
1130	قيام هيو السان فكتوري بكتابة الخلاصة الوسيطية الأولى
1150	بدء إعادة اكتشاف مؤلفات أرسطو في الغرب اللاتيني
1170	تأسيس جامعة باريس/ تطور مركزين فكريين في أكسفورد وكامبرج، تحول بلاط اليانور الأكيتانية في بواتييه إلى مركز لشعر التروبادور وأنموذج لحياة البلاط

1185	فن الحب الملكي تأليف آندري لو شابلين
1190	ظهور يواكيم الفواري صاحب فلسفة التاريخ الثالوثية
1194	الشروع في بناء كاتدرائية شارتر
1209	مبادرة فرنسيس الأسيسي إلى إطلاق الطريقة الفرنسيسكانية
1210	بارزيفال تأليف وولفرام فون ايكنباخ/ تريستان وايزولده تأليف غوتفريد فون سترابورغ
1215	توقيع الماغنا كارتا (الوثيقة العظمى)
1216	مبادرة دومنيك إلى إطلاق الطريقة الدومينكية
1225	ميلاد توما الإكويني
1245	بدء الإكويني بالتتلمذ على ألبرتوس ماغنوس في باريس
1247	بدء روجر بيكون بالبحوث التجريبية في أكسفورد
1260	تدشين كاتدرائية شارتر
1266	سطوع نجم سيغر البرابانتي في باريس
1266 - 1273	خلاصة لاهوتية تأليف توما الإكويني
1274	موت توما الإكويني
1280	رومان دو لا روز تأليف جان دو ميون
1300 - 1330	انتشار التصوف في حوض الراين، ظهور ميستر إكهارت
1304	ميلاد بترارك
1305	قيام دونز سكوتوس بممارسة التعليم في باريس
1309	انتقال البابوية إلى أفنيون (الأسر البابلي)
1310 - 1314	الكوميديا الإلهية تأليف دانتي
1319	قيام أوكم بممارسة التعليم في أكسفورد
1323	إضفاء صفة القداسة على توما الإكويني
1330 - 1350	انتشار فكر أوكم (الاسمانية) في أكسفورد وباريس
1335	نصب الساعة العامة القارعة الأولى في ميلانو
1337	بدء حرب المئة عام بين إنجلترا وفرنسا
1340	تولي بوريدان عمادة جامعة باريس
1341	تتويج بترارك شاعر بلاط على الكابيتولين في روما

1347 – 1351	اجتياح الطاعون لأوروبا
1353	ديكاميرون تأليف بوكاتشيو
1377	كتاب عن السماء والعالم تأليف الأورسمي دفاعاً عن الإمكانية النظرية لأرض متحركة
1378	الانشقاق الكبير والصراع بين بابوات متنافسين (حتى 1417)
1380	مهاجمة ويكليف للكنيسة على سوء توظيف العقيدة المتزمتة (الأصولية - الأرثوذكسية)
1400	حكايات كانتربري تأليف تشوسر
1404	عن الدراسات الليبرالية تأليف فيرغيريو، المعالجة الإنسانية الأولى لقضية التعليم
1415	حرق داعية الإصلاح الديني يان هوس بالنار
1429	تولي جان دارك قيادة الفرنسيين ضد الإنجليز / تاريخ فلورنسة تأليف بروني رائداً في التأريخ النهضوي
1434	تولي كوسيمو دو مديتشي للسلطة في فلورنسة
1435	قيام آلبرتي في حول الرسم - بمنهجة مبادئ المنظور
1440	عن جهالة الراسخين في العلم تأليف نيكولاس من كوسا/ حول الرب الحقيقي تأليف فالا
1452	ميلاد ليوناردو دافنتشي
1453	سقوط القسطنطينية بيد الأتراك العثمانيين، نهاية الأمبراطورية البيزنطية
1455	إنتاج إنجيل غوتنبرغ، اندلاع ثورة الطباعة
1462	تولي فيتشينو رئاسة أكاديمية فلورنسة الأفلاطونية
1469	ارتقاء لورنزو الاستثنائي في فلورنسة
1470	إتمام فيتشينو لأولى ترجمات حوارات أفلاطون إلى اللاتينية
1473	ميلاد كوبرنيك
1482	لاهوت أفلاطوني تأليف فيتشينو
1483	ميلاد لوثر / عذراء الصخور لليوناردو
1485	ميلاد فينوس لبوتيتشلي
1486	خطاب عن كرامة الإنسان تأليف بيكو

1492	وصول كولومبوس إلى أمريكا
1497	وصول فاسكو دا غاما إلى الهند/ قيام كوبرنيك المتابع للدراسة في إيطاليا بالرصد الفلكي الأول
1498	العشاء الأخير لليوناردو
1504	داود لمايكلانجلو
1506	الشروع في إقامة باسيليقا بطرس في روما في عهد برامنته
1508	آداغيا تأليف ايراسموس
1508 – 1511	مدرسة أثينا، بارناسوس، انتصار الكنيسة لرافاييل
1508 – 1512	سقف كنيسة البابا سكستوس لمايكلانجلو
1512 – 1514	تعليقات كوبرنيك، المخطط الأول لنظرية مركزية الشمس
1513	الأمير تأليف ماكيافيلي
1513 – 1514	الفارس، الموت والشيطان، القديس جيروم في مكتبه، الميلانخوليا الأولى لدورر
1516	اليوتوبيا تأليف توماس مور/ ترجمة إيراسموس للعهد الجديد إلى اللاتينية
1517	قيام لوثر بإعلان خمس وتسعين أطروحة في فتنبرغ/ بدء الإصلاح الديني
1519	عن الحرية المسيحية تأليف لوثر
1521	طرد لوثر من الكنيسة وتحديه للمجلس الإمبراطوري في فورمز
1524	دفاع أيراسموس عن حرية الإرادة ضد لوثر
1527	قيام باراسيلوس بالتدريس في بازل
1528	المتملق تأليف كاستليونه
1530	اعتراف ميلانشون بالكنائس اللوثرية في أوغسبرغ
1532	بانتا غرويل تأليف رابليه
1534	قيام هنري الثامن بإصدار إرادة سامية تلغي السيطرة البابوية/ إتمام لوثر لترجمة الإنجيل إلى الألمانية
1535	الممارسات الروحية تأليف أغناطيوس اللويولي
1536	مؤسسات الدين المسيحي تأليف كالفن

1540	قيام لويولا بتأسيس جمعية يسوع/ ناراتيوبريما تأليف رتيكوس، أول كتاب منشور متضمن لوصف نظرية كوبرنيك
1541	الحكم الأخير لمايكلانجلو
1542	تأسيس محكمة تفتيش روما
1543	دي ريفوليوسينيبوس اوربيوم كوالستيوم تأليف كوبرنيك/ عن بنية جسم الإنسان تأليف فيساليوس
1545 – 1563	مجلس ترنت، انطلاق حركة الإصلاح المضاد
1550	حيوات الفنانين تأليف فاساري
1554	كتاب القداديس الأول تأليف بالسترينا
1564	ميلاد غاليليو، شيكسبير
1567	قيام تيريزا الأفيلاوية ويوحنا الصليبي بدفع عجلة الإصلاح الكرملي قُدُماً
1572	قيام تيكو براهه برصد المستشعر الفائق
1580	مقالات مونتاني
1582	اعتماد الإصلاح الغريغوري للتقويم
1584	عن الكون والعوالم اللانهائية تأليف برونو
1590	هنري السادس تأليف شيكسبير
1596	ميلاد ديكارت/ متيريو كوزموغرافيكوم تأليف كبلر/ فيري كوين تأليف سبنسر
1597	مقالات بيكون
1600	هاملت تأليف شيكسبير/ إعدام غيوردانو برونو بتهمة الهرطقة من قبل محكمة التفتيش/ عن المغناطيس تأليف جلبرت
1602	عما هو أكثر رسوخاً من أسس التنجيم تأليف كبلر
1605	دفع المعرفة إلى الأمام تأليف بيكون/ دون كيشوت تأليف سيرفانتيس
1607	اورفيو مونتفيردي
1609	علم الفلك الجديد تأليف كبلر، القانونان الأولان لحركة الكواكب
1610	قيام غاليليو بإعلان اكتشافات تلسكوبية في سيديروس نونكيوس
1611	ترجمة الملك جيمس للإنجيل إلى الإنجليزية/ العاصفة تأليف شيكسبير

1616	قيام الكنيسة الكاثوليكية بإعلان النظرية الكوبرنيكية «زائفة وخاطئة»
1618 - 1648	حرب السنوات الثلاثين
1619	هارمونيا موندي تأليف كبلر، القانون الثالث لحركة الكواكب/ بوح ديكارت الرؤيوي بعلم جديد
1620	نوفوم أورغانوم تأليف بيكون
1623	آسّاير تأليف غاليليو/ ميستيريوم ماغنوم تأليف بوهمه
1628	عن حركة القلب والدم في الحيوانات تأليف هارفي
1632	حوار حول النظامين العالميين الرئيسين تأليف غاليليو
1633	محكمة التفتيش تدين غاليليو
1635	تأسيس الأكاديمية الفرنسية
1636	تأسيس كلية هارفارد
1637	خطاب حول المنهج تأليف ديكارت/ لوسيد تأليف كورني
1638	علمان جديدان تأليف غاليليو
1640	أوغسطينوس تأليف يانسن، بداية اليانسنية في فرنسا
1642 - 1648	الحرب الأهلية الإنجليزية
1644	مبادئ الفلسفة تأليف ديكارت/ آريوباغيتيكا تأليف ملتون
1647	التنجيم المسيحي تأليف ليلي
1648	سلام وستفاليا يضع حداً لحرب الأعوام الثلاثين
1651	التنين (اللوياثان) تأليف هوبز
1660	تأسيس الجمعية الملكية/ تجارب فيزيائية - ميكانيكية جديدة تأليف بويل
1664	طرطوف تأليف موليير
1665 - 1666	قيام نيوتن باكتشافات علمية مبكرة وتطوير حساب التفاضل
1666	قيام هوك بشرح النظرية الميكانيكية لحركة الكواكب/ تأسيس أكاديمية العلوم (الفرنسية)
1667	الفردوس المفقود تأليف ملتون
1670	أفكار تأليف باسكال
1675	انتشار الورع الإنجيلي في ألمانيا

1677	الأخلاق تأليف سبينوزا/ فايدرا تأليف راسين/ اكتشاف ليوفنهويك للعضويات المايكروسكوبية
1678	تقدم الحاج تأليف بونيان/ التاريخ النقدي للعهد القديم تأليف سايمون رائد النقد النصي للإنجيل/ قيام هويغنز بطرح نظرية الأمواج الضوئية
1687	المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية تأليف نيوتن/ بدء الشجار بين القدماء والحديثين في الأكاديمية الفرنسية
1688 – 1689	الثورة المجيدة في إنجلترا
1690	مقالة حول الفهم الإنساني. بحثان عن الحكم المدني تأليف لوك
1697	القاموس التاريخي والنقدي تأليف بايله
1704	البصريات تأليف نيوتن
1710	مبادئ المعرفة الإنسانية تأليف بيركلي
1714	المونادولوجيا تأليف لايبنتز
1719	روبنسون كروزو تأليف ديفو
1721	رسائل فارسية تأليف مونتسكيو
1724	آلام المسيح كما صورها القديس يوحنا موسيقا باخ
1725	العلم الجديد تأليف فيكو
1726	رحلات غليفر تأليف سويفت
1734	رسائل فلسفية تأليف فولتير/ مقال عن الإنسان تأليف بوب/ ظهور جوناثان ادواردز، بدء الصحوة الكبرى في المستعمرات الأمريكية
1735	نظام الطبيعة تأليف لينايوس
1738	إطلاق وسلي للإحياء المنهجي في إنجلترا
1740	باميلا تأليف ريتشاردسون
1741	المسيح لهاندل
1747	الإنسان الآلي تأليف لا متري
1748	بحث حول فهم الإنسان تأليف هيوم/ روح القوانين تأليف مونتسكيو
1749	ميلاد غوته/ توم جونز تأليف فيلدنغ
1750	خطاب عن العلوم والفنون تأليف روسو

1751	شروع الموسوعة في الصدور بإشراف ديدرو ودالامبير/تجارب وملاحظات كهربائية تأليف فرانكلين
1755	قاموس اللغة الإنجليزية تأليف جونسون
1756	مقالة عن أخلاق الأمم وعاداتها تأليف فولتير
1759	تريسترام شاندي تأليف شتيرن/ كانديد تأليف فولتير
1762	اميل، العقد الاجتماعي تأليف روسو
1764	تاريخ الفن القديم تأليف ونكمان، إعادة إيقاظ التذوق الأوروبي للفن والثقافة اليونانيين الكلاسيكيين
1769 – 1770	ميلاد بتهوفن، هيغل، نابليون، هولدرلن، ووردزوورث
1770	نظام الطبيعة تأليف هولباخ
1771	الدين المسيحي الصحيح تأليف سفيدنبورغ
1774	آلام فيرتر الشاب تأليف غوته
1775	بدء الثورة الأمريكية
1776	قيام جفرسون وآخرين بصياغة مشروع إعلان الاستقلال/ ثروة الأمم تأليف آدم سميث/ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها تأليف غيبون
1778	أحقاب الطبيعة تأليف بوفون
1779	حوار حول الدين الطبيعي تأليف هيوم
1780	تعليم الجنس البشري تأليف لسنغ
1781	نقد العقل المحض تأليف كانط/ اكتشاف هيرشل لأورانوس، أول الكواكب الجديدة منذ القدم
1784	أفكار من أجل فلسفة لتاريخ البشرية تأليف هيردر
1787	دون جيوفاني لموزارت
1787 – 1788	أوراق الفيدرالية تأليف ماديسون، هاملتون، وجي
1788	نقد العقل العملي تأليف كانط/ سيمفونية جوبيتر لموزارت
1789	اندلاع الثورة الفرنسية/ إعلان حقوق الإنسان والمواطن، أغاني البراءة تأليف بليك/ خطاب أولي عن الكيمياء تأليف لافوازييه
1790	تحول النباتات تأليف غوته/ نقد ملكة الحكم تأليف كانط/ تأملات حول الثورة في فرنسا تأليف بليك

1792	دفاعاً عن حقوق المرأة تأليف وولستونكرافت
1793	التوفيق بين النعيم والجحيم تأليف بليك
1795	رسائل حول التثقيف الجمالي للبشر تأليف شيلر/ نبذة عن صورة تاريخية لتقدم عقل الإنسان تأليف كوندورسيه/ نظرية الأرض تأليف هوتّون
1796	عرض نظام العالم تأليف لابلاس
1797	هايبريون تأليف هولدرلن
1798	قصائد غنائية رعوية تأليف ووردزوورث وكولريج/ مباشرة الأخوين شلغل في إصدار فصلية أثينايوم الرومنطيقية/ مقال عن مبدأ السكان تأليف مالتوس
1799	تولي نابليون منصب القنصل الأول في فرنسا/ عن الدين: خطب موجهة إلى محتقريه المثقفين تأليف شلايرماخر
1800	رسالة الإنسان تأليف فيخته/ نظام المثالية المتعالية تأليف شلنغ
1802	هاينريش فون أفتردنغن تأليف نوفاليس
1803	اقتراح دالتون لنظرية المادة الذرية
1803 – 1804	سيمفونية إيرويكا لبتهوفن
1807	فنومينولوجيا العقل تأليف هيغل/ موّال: مناجاة الخلود تأليف ووردزوورث
1808	فاوست 1 تأليف غوته
1809	فلسفة علم الحيوان تأليف لامارك
1810	حول ألمانيا تأليف دي شتايل
1813	الكبرياء والهوى تأليف أوستن
1814	المتردد تأليف سكوت
1815	واترلو، مؤتمر فيينا
1817	قصائد كيتس/ سيرة الأدب تأليف كولريج/ مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب تأليف ريكاردو موسوعة العلوم الفلسفية تأليف هيغل
1819	العالم إرادة وفكرة تأليف شوبنهاور
1820	بروميثيوس طليقاً تأليف شلي
1822	دي لامور تأليف ستاندال/ نظرية الحرارة التحليلية تأليف فورييه

1824	سيمفونية بتهوفن التاسعة/ دون جوان تأليف بايرون/ افتراض غوس لهندسة غير إقليدية
1829	شروع بلزاك في كتابة الكوميديا الإنسانية
1830	الأحمر والأسود تأليف ستاندال/ مسار الفلسفة الموضوعية تأليف كونت/ سيمفونية الخيال لبيرليوز
1831	يوجين أنيغن تأليف بوشكين/ نوتردام باريس، أوراق الخريف تأليف هوغو/ قيام فارادي باكتشاف التأثير الكهرمغنطيسي/ بدء دارون رحلة خمس سنوات عن بيغل
1832	فاوست 2 تأليف غوته/ انديانا تأليف جورج ساند
1833	مبدأ الجيولوجيا تأليف ليل/ أسفار إيمرسون إلى أوروبا، لقاؤه كولريج وكارلايل
1834	سارتون ريسارتوس تأليف كارلايل
1835	معاينة نقدية لحياة يسوع تأليف شتراوس/ عن الديمقراطية في أمريكا تأليف توكفيل/ قيام باباج بصياغة فكرة آلة احتساب رقمية
1836	تمخض طبيعة إيمرسون عن تدشين نزعة التعالي أو التسامي (الترانسدنتاليزم)
1837	خطاب «الباحث الأمريكي» لإيمرسون/ أوراق بيكوبيك تأليف دكنز
1841	جوهر المسيحية تأليف فيورباخ
1843	إما/أو، الخوف والرعشة تأليف كيركغارد/ نظام المنطق تأليف مِلْ/ الرسامون الحديثون تأليف رسكين
1844	ميلاد نيتشه/ مقالات إيمرسون
1845	المرأة في القرن التاسع عشر تأليف فولر/ حكايات تأليف بو/ العائلة المقدسة تأليف ماركس وانجلز
1848	البيان الشيوعي تأليف ماركس وانجلز/ تفجير الثورات في طول أوروبا وعرضها/ بدء حركة المطالبة بحق النساء في الانتخاب في الولايات المتحدة
1850	قيام كلاوسيوس بصياغة مفهوم العطالة، القانون الثاني للديناميك الحراري/ الحرف القرمزي تأليف هوثورن
1851	موبي ديك تأليف ملفيل/ المعرض الكبير في لندن

1854	والدن تأليف ثورو
1855	أوراق العشب تأليف ويتمان
1857	مدام بوفاري تأليف فلوبير/ أزهار الشر تأليف بودلير
1858	قيام دارون ووالیس بطرح نظرية الاصطفاء الطبيعي
1859	أصل الأنواع تأليف دارون/ عن الحرية تأليف مل/ تريستان وايزولده لفاغنر
1860	حضارة النهضة في إيطاليا تأليف بوركهاردت/ مناقشة أكسفورد لموضوع التطور بين ولبرفورس وهوكسلي
1861	حق الأم تأليف باكهوفن
1861 - 1865	الحرب الأهلية الأمريكية
1862	البؤساء تأليف هوغو
1863	إعلان تحرير العبيد، خطاب لنكولن في غتيسبورغ
1865	قيام مندل بطرح نظرية الوراثة الجينية
1866	المورفولوجيا العامة للعضويات تأليف هكل/ الجريمة والعقاب تأليف دوستويفسكي
1867	رأس المال تأليف ماركس
1869	الحرب والسلم تأليف تولستوي/ الثقافة والفوضى تأليف آرنولد
1871	أصل الإنسان تأليف دارون
1872	ميلاد التراجيديا تأليف نيتشه/ انطباعات: الشروق تأليف مونيه/ المسار الوسط تأليف جي إليوت
1873	بحث عن الكهرباء والمغناطيسية تأليف ماكسويل
1875	مبادرة بلافاتسكي إلى تأسيس جمعية أصدقاء التنظير
1877	قيام بيرس بنشر المقالات الأولى حول الذرائعية (البراغماتية)
1879	اختراع أديسون للمصباح الكهربائي/ إطلاق فرجه للمنطق الحديث/ بيت الدمى تأليف ابسن
1880	الإخوة كارامازوف تأليف دوستويفسكي
1881	التاريخ الكوني تأليف رانكه
1883	مدخل إلى العلوم الإنسانية تأليف دلثي

1883 – 1884	هكذا تكلم زرادشت تأليف نيتشه
1884	هكلبري فين تأليف توين
1886	إشراقات تأليف رامبو/ بعد الخير والشر تأليف نيتشه/ تحليل الأحاسيس تأليف ماخ
1887	تجربة متيشلسون - مورلي
1889	ليلة نجماء لفان غوخ
1890	مبادئ السايكولوجيا تأليف وليم جيمس/ الغصن الذهبي لفريزر
193	المظهر والواقع تأليف برادلي
1894	فلسفة الحرية تأليف شتاينر/ ملكوت الرب في داخلك تأليف تولستوي/ مبادئ الميكانيك تأليف هيرتز
1895	أهمية أن تكون جاداً (إيرنست) تأليف وايلد/ قواعد المنهج السوسيولوجي تأليف دوركهايم
1896	قيام بكرل باكتشاف النشاط الإشعاعي في اليورانيوم/ اوبوروا تأليف جاري/ بحيرة البجع تأليف تشيخوف
1897	إرادة الإيمان تأليف جيمس
1898	لوحات مونت سان فكتوار لسيزان
1900	موت نيتشه/ تفسير الأحلام تأليف فرويد/ قيام بلانك بإطلاق فيزياء الكم/ تمخض معاينات منطقية لهوسرل عن إطلاق الفنومينولوجيا/ إعادة اكتشاف المورثات المندلية
1901	السفراء تأليف هنري جيمس
1902	تباينات التجربة الدينية تأليف وليم جيمس
1903	دحض المثالية ومبدأ الأخلاق تأليف مور/ الإنسان والسوبرمان تأليف شو/ قيام الأخوين رايت بأول تحليق جوي
1905	أوراق آينشتاين عن النسبية الخاصة، تأثير التصوير الكهربائي، حركة براون/ ثلاث مقالات عن الجنس تأليف فرويد/ الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية تأليف فيبر
1906	نظرية الفيزياء تأليف دوهم/ نجاح غاندي في تطوير فلسفة الحركية القائمة على اللاعنف

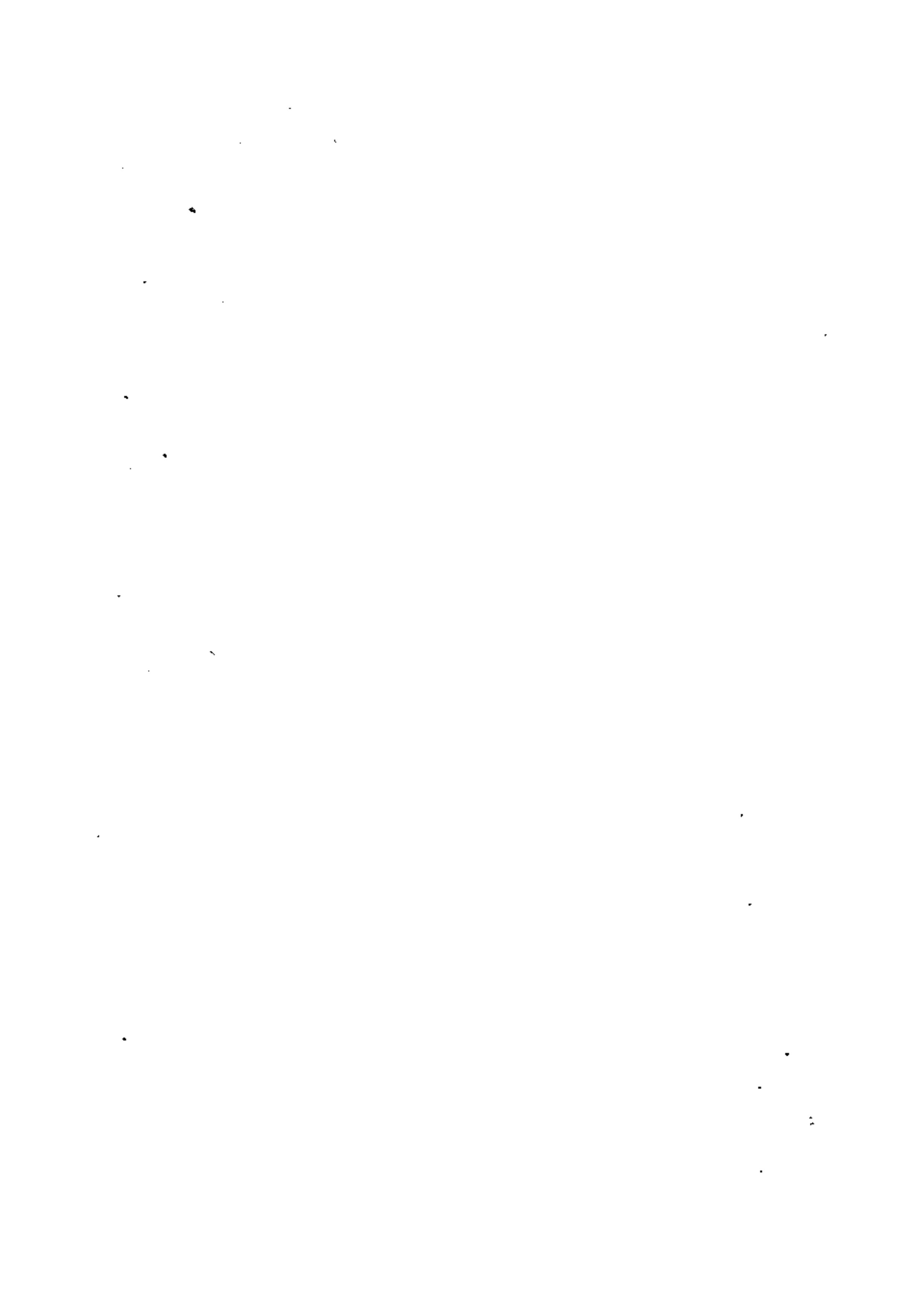
1907	الذرائعية (البراغماتية) تأليف وليم جيمس/ تطور الإبداع تأليف بيرغسون/ حسناء الأفنيون لبيكاسو/ خلاصة بوذية ماهايانا تأليف سوزوكي تعرّف الغرب على البوذية
1909	أول أعمال شوينبرغ اللانغمية
1910 – 1913	المبادئ الرياضية تأليف رسل ووايتهد
1912	سايكولوجيا اللاوعي تأليف يونغ، افتراق عن فرويد/ طرح فَغَنَر لنظرية الانزياح القاري
1913	قيام شتاينر بالتأسيس للانتروبوسوفي/ طقس الربيع لسترافنسكي/ البحث عن الزمن المفقود تأليف بروست/ أبناء وعشاق تأليف لورنس/ المذاق المأساوي للحياة تأليف أونامونو/ مشكلة المسيحية تأليف رويس/ شروع فورد في الإنتاج الموسع للسيارات
1914	صورة فنان في شبابه تأليف جويس/ المحاكمة تأليف كافكا
1914 - 1918	الحرب العالمية الأولى
1915	مبحث اللسانيات العامة تأليف سوسور
1916	نظرية النسبية العامة لأينشتاين
1917	فكرة المقدس تأليف أوتو/ الثورة الروسية
1918	انحطاط الغرب تأليف شبنغلر
1919	إثبات نظرية النسبية العامة تجريبياً/ السايكولوجيا من وجهة نظر سلوكية تأليف واطسون/ رسالة إلى الرومان تأليف بارت
1920	المجيء الثاني، تأليف ييتس/ بعد مبدأ المتعة تأليف فرويد/ البث الإذاعي الأول
1921	تحليل العقل تأليف رسل/ تراكتوس لوجيكو - فيلوسوفيكوس تأليف فتغنشتاين
1922	الأرض اليباب تأليف تي اس إليوت/ عوليس تأليف جويس/ الاقتصاد والمجتمع تأليف فيبر
1923	مراثي دوينو تأليف ريكله/ التناغم تأليف دبليو ستفنس/ الأنا والهو تأليف فرويد/ أنا وأنت يا صاحب الجلال تأليف بوبر/ الريبية والإيمان الحيواني تأليف سانتايانا/ الانعكاسات المشروطة تأليف بافلوف

1924	ملكة الحكمة والمحاكمة عند الطفل تأليف بياجيه/ صدمة الولادة تأليف رانك/ جبل السحر تأليف مان
1925	رؤيا تأليف ييتس/ التجربة والطبيعة تأليف ديوي/ العلم والعالم الحديث تأليف وايتهد
1926	قيام شرودنغر بتطوير معادلة الأمواج الكامنة في ميكانيك الكم
1927	قيام هايزنبرغ بصياغة مبدأ اللايقين/ قيام بوهر بصياغة مبدأ التكامل/ قيام لاميتر بطرح نظرية الضربة الكبرى (البيغ - بانغ)/ الوجود والزمن تأليف هايدغر/ وظيفة العضوية تأليف رايش/ مستقبل أحد الأوهام تأليف فرويد/ دير ستبنوولف تأليف هيسّه
1928	البرج تأليف ييتس/ البنية المنطقية للعالم تأليف كارناب/ المشكلة الروحية للإنسان الحديث تأليف يونغ
1929	العملية والواقع تأليف وايتهد/ بيان حلقة فيينا: التصور العلمي للعالم/ الصوت والحنق تأليف فوكنر/ غرفة خاصة تأليف وولف
1930	الحضارة ومنغصاتها تأليف فرويد/ تمرد الجماهير تأليف أورتيغا ي غاسيت/ تاريخ الإنسان والإيمان تأليف بلتمان
1931	إثبات نظرية غودل لعدم قابلية تحديد الأطروحات في المنظومات الرياضية المرسمة/ فلسفة الأشكال الرمزية تأليف كاسّيريه
1932	الفلسفة تأليف ياسبرز/ التحليل النفسي للأطفال تأليف كلاين
1933	وصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا
1934	دراسة للتاريخ تأليف توينبي/ منطق الاكتشاف العلمي تأليف بوبر/ الأنموذج الأصلي للاوعي الجماعي تأليف يونغ/ التقنيات والحضارة تأليف ممفورد
1936	سلسلة الوجود العظيمة تأليف لفجوي/ اللغة، الحقيقة والمنطق تأليف آير/ النظرية العامة للاستخدام، الفائدة والمال تأليف كينز
1937	الأنا وآليات الدفاع تأليف آنا فرويد/ عن الأرقام القابلة للاحتساب تأليف تورنغ
1938	غاليليو تأليف بريخت/ اكتشاف انشطار الذرة/ الغثيان تأليف سارتر
1939	موت فرويد
1939 - 1945	الحرب العالمية الثانية، الهولوكوست (المحرقة)
1940	مقالة عن الميتافيزيقا تأليف كولنغوود

1941	طبيعة الإنسان ومصيره تأليف نيبور/ الهروب من الحرية تأليف فروم/ فيكيونيس لبورغيس
1942	الغريب وأسطورة سيزيف تأليف كامو
1943	الوجود والعدم تأليف سارتر أربع رباعيات تأليف إليوت
1945	فنومينولوجيا الإدراك تأليف ميرلو - بونتي/ ما الحياة؟ تأليف شرويدنغر/ إلقاء قنابل ذرية على هيروشيما وناغازاكي/ تأسيس الأمم المتحدة
1946 – 1948	بداية الحرب الباردة/ صعود البث التلفزيوني العام/ تطوير الجيل الأول من الحواسيب الرقمية الإلكترونية
1947	أولى لوحات بولوك بالتقطير
1948	السيبرنطيقا تأليف فينر/ النسبية السماوية تأليف هارتشورن/ الإلهة البيضاء تأليف غريفز الجيل ذو الطبقات السبع تأليف ميرتون
1949	1948 تأليف أورويل/ أسطورة العودة الأبدية تأليف إلياده/ البطل ذو الوجوه الألف تأليف كامبل/ الجنس الثاني دوبوفوار
1950	الإعلان البابوي لصعود مريم
1951	اللاهوت المنهجي تأليف تيليتش/ رسائل وأوراق من السجن تأليف بونهويفر/ عقيدتان جامدتان للتجريبية تأليف كوين
1952	انتظار غودو تأليف بيكيت/ رد على أيوب، التزامن تأليف يونغ
1953	تحقيقات فلسفية تأليف فتغنشتاين/ مقدمة الميتافيزيقا تأليف هايدغر/ العلم وسلوك الإنسان تأليف سكنر/ نجاح واطسون وكريك في اكتشاف الحمض النووي (الدي ان ايه)
1954	أبواب الإدراك تأليف هوكسلي/ تحقيقات لاهوتية تأليف راهنر/ العلم والحضارة في الصين تأليف نيدهام
1955	ظاهرة الإنسان تأليف تايلهارد دوشاردان/ إيروس والحضارة تأليف ماركوزه/ النباح تأليف غنسبرغ
1956	قيام بيتسون وآخرين بصياغة نظرية المأزق المزدوج
1957	البنى المتساوقة تأليف تشومسكي/ إنقاذ المظاهر تأليف بارفيلد/ طريقة زين (البوذية) تأليف واط/ إطلاق قمر صناعي
1958	الانتروبولوجيا البنيوية تأليف ليفي شتراوس/ المعرفة الشخصية تأليف بولاني

1959	العيش ضد الموت تأليف براون/ ثقافتان والثورة العلمية تأليف سنو
1960	الحقيقة والمنهج تأليف غادامر/ الكلمة والشيء تأليف كوين
1960 – 1972	صعود حركة الحقوق المدنية، الحركة الطالبية، الحركة النسوية، حركة البيئة، الثقافة المضادة
1962	بنية الثورات العلمية تأليف كون/ احتمالات وتفنيدات تأليف بوبر/ ذكريات، أحلام، تأملات تأليف يونغ/ نحو سايكولوجيا الوجود تأليف مارلو/ الربيع الصامت تأليف كارسون/ مجرة غوتنبرغ تأليف ماكلوهان/ طرح هيس لفرضية نشر قاع البحر/ بدء المجلس الثاني للفاتيكان/ تأسيس معهد إيسالن، صعود حركة الطاقة الإنسانية، تجارب المخدرات مع ليري وآلبرت في هارفارد/ صعود ديلان، الخنافس، الحجارة المتدحرجة (رولنغ ستونز)/ مبادرة طلاب حركة المجتمع الديمقراطي إلى تبني بيان بورت هيورون
1963	مسيرة الحقوق المدنية، خطاب مارتن لوثر كنغ: «يراودني حلم»/ قداسة الأنثى تأليف فريدان/ قيام اي ان لورنز بنشر المقالة الأولى عن نظرية الفوضى
1964	بدء حركة حرية الكلام في بيركلي/ اكتشاف بنزياس للإشعاع الكوني الخلفي ومبادرة ولسن إلى تأييد نظرية الضربة الكبرى (البينغ - بانغ)/ قيام غل – مان وزفايغ بافتراض الجسيمات الافتراضية/ التطور الديني تأليف بيلاّه/ مقالات نقدية تأليف بارت/ سيرة مالكولم اكس الذاتية
1965	تصعيد حرب الولايات المتحدة في فيتنام/ المدينة العلمانية تأليف كوكس/ مقابلة هايدغر الأخيرة في الدير شبيغل
1966	النظرية الثورية وموت الرب تأليف آلتيزر وهاملتون، العلم والبقاء تأليف كومنر/ كتابات تأليف لاكان/ نظرية بيل اللامحلية
1967	سياسة التجربة تأليف لانغ/ النص والاختلاف تأليف دريدا/ الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية تأليف وايت
1968	المعرفة واهتمامات البشر تأليف هابرماس/ النقد ومنهجية برامج البحث العلمي تأليف لاكاتوس/ نظرية المنظومات العامة تأليف فون بيرتا لانفي/ تعاليم دون جوان تأليف كاستنيدا/ كاتالوج الأرض كلها تأليف براند/ القنبلة السكانية تأليف إيرليخ

1968 – 1970	ثورة الطلاب، حركة مناهضة الحرب، الثقافة المضادة في الأوج
1969	نزول رواد فضاء على سطح القمر/ قيام لفلوك بطرح نظرية غايا/ صياغة الثقافة المضادة تأليف روزاك/ السياسة الجنسية تأليف ميلت/ عزلة الصحراء تأليف آبي/ حرفية علاج الجشتالت تأليف بيرل/ علم الدلالة - تأليف كريستيفا/ تضارب التفسيرات تأليف ركور
1970	أول يوم أرض/ أبعد من الإيمان تأليف بيلاّه
1971	لاهوت التحرير تأليف غوتييريز/ أجسادنا، أنفسنا من الكتب الجماعية الصحية لنساء بوسطن/ لغات الدماغ تأليف بريبرام/ على حافة التاريخ تأليف تومبسون
1972	خطوات نحو ايكولوجيا العقل تأليف بيتسون/ حدود النمو تأليف ميدو
1973	الصغير هو الجميل تأليف شوماخر/ تفسير الثقافات تأليف غيرتس/ أبعد من الرب الأب لدالي/ حركات البيئة الضحلة والعميقة تأليف نايس
1974	الدين والجنوسة تأليف رويتر/ الاهات أوروبا القديمة وآلهتها تأليف غيمبوتاس
1975	مجالات لاوعي الإنسان تأليف غروف/ إعادة النظر في السايكولوجيا تأليف هلمان/ الطاو والفيزياء تأليف كابرا/ السوسيوبيولوجيا تأليف ولسن/ تحرير الحيوان تأليف سنجر/ ضد المنهج تأليف فيرآبند
1978	طرق صنع العالم تأليف غودمان/ إعادة إنتاج الأمومة تأليف تشودوروف
1979	الفلسفة ومرآة الطبيعة تأليف رورتي
1980	ظهور الحواسيب الشخصية/ تطوير التكنولوجيا الحيوية/ الكلية والنظام الكامن تأليف بوهم/ من الكينونة إلى الصيرورة تأليف بريغوغين/ موت الطبيعة تأليف ميرتشانت
1981	علم جديد للحياة تأليف شلدريك
1982	بصوت مختلف تأليف غلّيغان/ إثبات تجربة المنظور لنظرية بل/ مصير الأرض تأليف شل
1983	اكتشاف جزيئات دبليو وزد (W & Z)
1984	حالة ما بعد الحداثة تأليف ليوتار
1985	تأملات حول الجنس والعلم تأليف كلر/ مبادرة غورباتشوف إلى إطلاق البريسترويكا - في الاتحاد السوفيتي
1985 – 1990	صعود سريع للوعي العام بالأزمة البيئية لكوكب الأرض
1989 – 1990	نهاية الحرب الباردة، انهيار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية



الهوامش

تمهيد

إن تعليقاً تمهيدياً بات مطلوباً، لأن قضية الجنس منطوية اليوم على أهمية خاصة، ولأن هذه القضية ذات تأثير مباشر في الرواية الحالية. ففي قصة تاريخية كهذه، من شأن التمييز بين وجهة نظر المؤلف من جهة ووجهات النظر المختلفة التي يتولى (تتولى) وصفها من الجهة المقابلة، أن يكون قابلاً للطمس أو الإغفال أحياناً، بما قد يبقي ملاحظة توضيحية مسبقة ما ذات قيمة. مثل آخرين كثيرين، لا أرى أي مبرر لقيام كاتب اليوم باستخدام كلمة «رجل» [مان] أو «جنس الرجال» [مانكايند]، أو الضمائر الدالة عليها مثل «هو» و«ـه» لدى الحديث مباشرةً عن جنس البشر أو الفرد الإنساني كما في «مصير الإنسان» أو «علاقة الإنسان بالبيئة» أو أي تعابير مشابهة. أسلّم بأن كثيرين من الكتاب والباحثين المسؤولين - من الرجال في المقام الأول، ومن النساء أيضاً - يستمرون في استخدام العبارات بالطريقة المشار إليها، وأنا أقدر مدى صعوبة تغيير عادات ذات جذور عميقة، إلا أنني لا أعتقد أن مثل هذا الاستخدام سيبقى، على المدى الطويل، جديراً بالدفاع عنه لأسباب لا تعدو كونها أسلوبية (اختصاراً، رشاقة، صرامة بلاغية، تقليداً). لعل الدافع، وهو جدير في حد ذاته، لا يكفي لتسويغ الاستبعاد المضمر للنصف الأنثوي من الجنس البشري.

غير أن مثل هذا الاستخدام يبقى ملائماً - وضرورياً، في الحقيقة، التماساً للدقة على الصعيدين الدلالي والتاريخي - حين تكون المهمة متركزة تحديداً على نطاق نمط التفكير، والنظرة العالمية، والصورة الإنسانية لدى أكثرية الشخصيات الرئيسة في الفكر الغربي منذ أيام اليونانيين إلى زمن قريب جداً. فالتراث الفكري الغربي بقي، خلال الجزء الأكبر من وجوده، تقليداً أحادي الخط دون أي لبس. وباطراد قلما نستطيع تقديره الآن، جرى تشكيل ذاك التراث وتقنينه، على نحوٍ شبه حصري، من قبل رجال يكتبون عن رجال، بما أفضى إلى افتراض أن النظرة الذكورية، وإن على نحوٍ مضمر، هي النظرة «الطبيعية». ولعل من غير المصادفة أن تلك ظلت سمة مميزة

لسائر اللغات الأساسية، التي تطور التراث الفكري الغربي في إطارها، قديمة كانت أم حديثة، مشيرة إلى جنس البشر والكائن الإنساني بكلمات مذكرة من حيث اللفظ كما على صعيد المعنى، بدرجات مختلفة (انتروبوس باليونانية، هومو باللاتينية، لومو بالإيطالية، لوم بالفرنسية، إل هومبره بالإسبانية، تشلفيك بالروسية، دير منش بالألمانية، رجل [إنسان لا إنسانة] بالإنجليزية). ثمة فيض من التعقيدات في تحليل هذه النزعات: فلكل لغة أعرافها القواعدية على صعيد الجنس، إضافةً إلى ميزاتها، لونياتها،ونبراتها الدلالية الخاصة؛ والكلمات المختلفة في السياقات المتباينة تشي بدرجات وأشكال متغايرة من الاشتمال أو الانحياز؛ ومن شأن جميع هذه المتغيرات أن تختلف بين كاتب وآخر ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. غير أن ما يبقى ثابتاً في جميع هذه التعقيدات هو نوع من الانحياز اللغوي الذكوري الصريح الذي ظل متجذراً ومتأصلاً افتراضياً في مسيرة تقدم النظرات - العالمية التي تتم مناقشتها في هذا الكتاب. لعل من الممكن استئصال ذلك الانحياز دون تشويه المعنى والبنية الجوهريين لجملة وجهات النظر الثقافية تلك. وهذا الانحياز لا يمثل خصوصية لغوية منعزلة وحسب؛ لعله، بالأحرى، تعبير لغوي من نزوع ذكوري عميق الجذور ومنهجي، وإن بقي لاشعورياً عموماً، في طابع العقل الغربي ومزاجه.

حين أقدم المفكرون والكتاب الكبار في الماضي على استخدام كلمة «إنسان» أو أي عبارة ذات دلالة مذكرة تعبيراً عن الجنس البشري - كما في أصل الإنسان (داروين 1871)، أو «خطاب عن كرامة الإنسان» (بيكو ديلا ميراندولا، 1486)، أو «المشكلة الروحية للإنسان الحديث» (يونغ، 1938) - فإن معنى العبارة كان يبقى مشبعاً بقدرٍ عميق من الغموض. من الواضح عادةً أن الكاتب الذي يستخدم مثل هذا التعبير في مثل هذا النوع من السياق يكون عازماً على تجسيد مجمل الجنس البشري، لا الأعضاء الذكور فقط. غير أنه واضح أيضاً من الإطار الأوسع للفهم الذي تظهر فيه الكلمة أن ذلك التعبير كان يُقصد منه عموماً أن يشي، ضمناً وصراحة، بقالب ذكوري حاسم محدِّد لنمط فهم الكاتب للطبيعة الجوهرية لكل من الكائن البشري والمشروع الإنساني. لا بد للبيان المنزلق ولكن الغامض باطراد - بيان شمول الجنسين مع الإصرار على التوجه الذكوري - من أن يتم التعبير عنه بدقة إذا ما أراد المرء أن

يفهم الطابع المميز لتاريخ الغرب الثقافي والفكري. فالمعنى الذكوري المضمر في هذه العبارات لم يكن عارضاً، ولو بقي في خانة اللاوعي على الأغلب. وإذا ما أرادت الرواية الراهنة أن توصل الصورة الغربية التقليدية الرئيسة للمشروع الإنساني عن طريق التعويل المنهجي والدائب على اعتماد تعابير محايدة جنسياً مثل «الجنس البشري»، «الإنسانية»، «الأشخاص»، «النساء والرجال»، و«الكائن الإنساني» (جنباً إلى جنب مع «هي أو هو» و«له أو لها»)، بدلاً من نظائرها المرشحة للاستخدام - الرجل [الإنسان]، انتروبوس، آندرس، هيومينس، دير منش، إلخ - فإن من شأن النتيجة أن تكون شبيهة بعمل المؤرخ الوسيطي الذي بقي، عند الكتابة عن رأي قدماء اليونانيين حول السماء، مصراً على إحلال كلمة «الرب» محل «الأرباب أو الآلهة»، بغية تصويب استخدام كان من شأنه أن يبدو خاطئاً وعدوانياً بالنسبة إلى أهل القرون الوسطى.

في هذا السرد التاريخي بقي هدفي متركزاً على رواية قصة تطور نظرة الغرب العالمية كما تمت صياغتها في التيار الرئيس من التراث الفكري الغربي، وقد حاولت أن أفعل ذلك قدر المستطاع بالاستناد إلى وجهة النظر المتكشفة للتراث نفسه. وعبر الاختيار والتنويع المتوجسين لجملة من الكلمات والتعبيرات المحددة في المسلسل المتواصل للسرد، مستخدماً مصطلحات لغة واحدة فقط، الإنجليزية الحديثة، حاولت التقاط روح كل منظور رئيسي تسنى له أن ينبثق من تربة هذا التراث. فعبارات «إنسان» [بدلاً من إنسانة]، «جنس الإنسان»، «الإنسان الحديث»، «الإنسان والرب»، «مكان الإنسان في الكون»، «خروج الإنسان من رحم الطبيعة»، وما إليها من العبارات الإنجليزية المناسبة التي يستخدمها السرد من شأنها، إذاً، كرمى لعين الصدقية التاريخية، أن تعكس الأسلوب المميز لخطاب الفرد المعني أو الحقبة المعنية. إن تجنب مثل هذه التعبيرات في هذا السياق بالذات قد يفضي إلى قلب تاريخ العقل الغربي رأساً على عقب وتشويه طابعه الأساسي، بما يجعل جزءاً كبيراً من ذلك التاريخ غير قابل للفهم.

تبقى قضية إيديولوجيا الجنس، قضية الجدل (الديالكتيك) الأنموذجي الأصلي بين الذكر والأنثى على نحوٍ أكثر عمقاً، قضية جوهرية، لا ثانوية أو هامشية على

الإطـلاق، على صعيد فهم طبيعـة أي نظرة ثقافية عالمية، وتقـوم اللغة بعكس صورة نابضـة بالحياة عن تلك الآليات الكامنة في العمـق. وفي التحليل الاستعادي الذي يلي السـرد سأبادر إلى مقاربة هذا الموضوع الحساس بقـدرٍ أكبر من الإحاطة والشمول، وسوف أقترح إطاراً نظرياً [مفهومياً] جديداً لتناوله.

الجـزء الأول: نظـرة الإغريـق إلى العالـم

1- جـون اتشـ فنلي، أربـع مراحل للفكـر اليونـاني (ستانفورد: مطابـع جامعة ستانفـورد، 1966)، صـ: 95 – 96. ثمـة نقطة قيمة ذات علاقـة وثيقة بهذه المناقشـة حول الآلهة والأفـكار، طرحهـا أساساً الباحث الألمـاني ويلاموفيتز مويلندورف، وأوردها دبليو كي سي غوثري قائلاً: «.... إن لكلمة ثيوس اليونانية التـي نفكر بها حين نتحـدث عن رب [إلـه] أفلاطون قوة إسناديـة أو تأكيدية في المقـام الأول. وذلـك يعني أن الإغريق لم يبادروا، مثـل المسيحيين واليهود، إلى تأكيد وجـود الرب أولاً، والانتقال بعد ذلك إلى تعداد مواصفاته الخاصة، كالقـول: «إن الرب خير»، «إن الـرب محبة» وما إلى ذلك. لعلهم كانوا شديدي التأثـر أو الرهبة إزاء أمور الحياة أو الطبيعة اللافتة إما إيجاباً أو سلباً وصولاً إلى حالـة تدفعهم إلى أن يصرخوا قائلين: «هذا رب» أو «ذلك رب». فالمسيحي يقـول: «إن الرب محبـة»، في حين أن «المحبة هي ثيوس» أو «رب» عند اليوناني. ثمة كاتب آخر فسر الأمر على النحو الآتي: «حين يقال: إن الحب، أو الانتصار هـو رب، أو هو أحد الأرباب بكلام أدق، فإن المعنى أولاً وقبل كل شيء أكبر من أن يكـون بشرياً، مـن أن يكون خاضعاً للموت؛ إنه أبـدي... وأي طاقة، أي قوة نراهـا فاعلة في العـالم، لم تولد معنا وسوف تستمر بعـد رحيلنا يمكن عدها، إذًا، ربـاً مـن الأرباب، وقد كانـت بأكثريتها فعلاً» [جـورج أم أيه غروبه، فكر أفلاطون (بوسطن: بيكُن برس، 1958)، ص: 150].

«بهذه الحالة العقلية، وبهـذه الحساسية إزاء الطابع فوق الإنساني للعديد من الأشيـاء التي نتعايش معها، والتي تعطينا، ربمـا، طعنات فرح أو ألم مباغتة لا

نفهمهـا، كان أي شاعر يوناني قادراً على كتابة أسطر مثل: «إن تبادل الاعتراف فيمـا بـين الأصدقاء ثيوس». إنها حلـة عقلية لا تقيم وزناً كبـيراً لمسألة التوحيد أو الشـرك التي تحظى بقدرٍ كبير مـن المناقشة في كتابات أفلاطون، إذا لم تكن تجرد المسألة من أي معنى بالمطلق» (دبليو كي سي غورثي، فلاسفة اليونان: من طاليس إلى أرسطو [نيويورك: هاربر تورتشبوك، 1960] ص: 10 – 11).

2- مـع الوصـول إلى زمـن هوميروس كان تحـول جوهـري في الوعـي الميثولوجي الإغريقـي قد حصـل، إذ جـرى إخضـاع الميثولوجيا الأكـثر أرواحيـة، باطنية وتوجهـاً طبيعياً ذا مركزية أمومية – الميثولوجيا الكامنة، المخترقة لكل الأشياء، العضوية، اللابطولية – الميثولوجيـا البطريركية الأولمبية التي كانت ذات طبيعة أكثر تشيؤاً، وتعالياً، وإتقاناً، وبطولة، وداعمة للاستقلال. انظر، مثلاً جين ايلين هاريسـون، مقدمة نقدية لدراسـة الديانة الإغريقية (كامـبرج: مطابع جامعة كامـبرج، 1922) وتشارلين سبرتناك، إلاهات اليونـان المبكرة (بوسطن: بيكن برسـن، 1984). غير أن جوزف كامبل أشار في أقنعـة الرب: الميثولوجيا الغربية (نيويـورك: فايكنغ، 1964)، إلى إمكانية الاهتـداء إلى دلائل موحية على تراث اليونانيين الميثولوجي الثنائي حتى في إطار القالب الهوميروسي بالذات، متجسدة في عملية التحول المذهل من عالم الإلياذة إلى عالم الأوديسة.

الإليـاذة ملحمـة تاريخية، وتتغنـى بجملـة الموضوعات البطريركيـة العظيمة: بغضـب آخيـل الشديـد، وبشجاعـة المقاتلين النبـلاء، وكبريائهـم، وروعتهم، بفضائل الرجولة، والقوة، والمهارة في الحرب. أحداثها تجري في العالم النهاري للنشاط العـام، حيث الرجال الأبطال يكافحون في ميـدان معركة الحياة. غير أن تلـك الحياة، علـى مجدها، قصيرة، والمـوت نهاية مأساويـة، لا شيء بعده ينطـوي على قيمة. إن عظمـة الإلياذة تستند خصوصـاً إلى صياغتها الملحمية لذلك التوتر المأساوي. أما الأوديسة فتبقى، بعيداً عن أن تكون تخليداً لذكريات حـدث تاريخي جماعـي، ملحمة رحلة فرديـة بطابع خيالي مميـز؛ تتعامل من البداية إلى النهاية مع ظواهر سحرية وخيالية، مشحونة بمعنى مختلف للموت،

وهـي أكثر اهتماماً بالأنثى، بالمرأة. فأوديسوس، أعقل الأبطال اليونانيين في طروادة، يمر بسلسلة تحويلية وانقلابية من المغامرات والمحن - مواجهاً صفاً متعاقبـاً من الساحرات والإلهات، متوغلاً في العالم السفلي، مطلعاً على ألغاز سـوداء، مختـبراً مسلسلات عديـدة من الموت والبعث - مـا يمكنه أخيراً من العـودة إلى الوطـن، إلى البيت، مظفراً، مولوداً مرتـين، ليتحد من جديد مع بنلـوب: الأنثى المحبوبة. وبهذه القراءة فإن الانتقال من الإلياذة إلى الأوديسة يعكس جدلاً (ديالكتيكاً) متواصلاً في النفس الثقافية اليونانية بين جذورها البطريركية وجذورها الماتريركية (الأمومية)، بين الدين الأولمبي العام المعلن والديانـات الباطنية الملغـزة القديمة (انظر كامبل، أقنعـة الرب: الميثولوجيا الغربية، 157 - 176).

لا تـزال ملحمة الأوديسة عاكسة لتقدير الإلياذة للفردي والبطولي، المتجذرين في ذلك الإعجاب الهندي - الأوروبي القديم بالبسالة الفردية في الحرب الذي سيبقى عميق التأثير في طابع الغرب وتاريخه؛ غير أن البطولة تكون قد اتخذت شـكلاً جديداً على نحـوٍ حاسم وأكثر تعقيـداً. ثمة تعبير لاحـق ذو أهمية عن هذا الجدل (الديالكتيك) يمكن تحريه في ندوة [سيمبوزيوم] أفلاطون، حيث المـرأة الحكيمة ذات العقل الراجح هي التي تضطلـع بالدور المحوري في تلقين سقـراط معرفة الجميل المتعالية. وكما مـع أوديسوس هوميروس، فإن عنصر البطولة الفردية حاضر بوضوح في سقراط، وإن صيغ بصيغةٍ أخرى مختلفة - صيغة أكثر رسوخاً على الأصعدة الفكرية، الروحية، الباطنية، وقهر الذات.

3- كان لكل من خليفتي طاليس في ملاطيه [ميليتوس]، أناكسيماندر وآناكسيمينس (وقـد ذاع صيتهما كليهما في القرن السادس قبل الميلاد) إسهامات ذات شأن في الفكـر الغربـي اللاحق. طرح الأول أن المضمـون أو الجوهر الأوّلي للطبيعة (آركـي arché) في الكون مادة لانهائية وغير متمايزة أطلق عليها اسم آبيرون apeiron (اللامحدود). وداخل الابيرون ينشأ نقيضا الحرارة والبرودة اللذان لا يلبـث الصـراع فيما بينهمـا أن يتمخض بدوره عن ظواهـر العالم المختلفة. وبهـذا فـإن آناكسيماندر استحـدث المفهـوم الأساسي بالنسبـة إلى الفلسفة

والعلـوم اللاحقتـين المتمثـل بالذاهـب إلى ما هو أبعـد من الظواهـر المدركة بالحواس (مثل الماء) إلى كُنه أكثر عمقاً، غير قابل للإدراك طبيعته أكثر بدائية وغموضاً من المضامين المألوفة للعالم المرئي. كذلك بادر آناكسيماندر إلى افتراض نظرية تطوّر تكون فيها الحياة خارجة من البحر، وقد كان، على ما يبدو، أول من حاول رسم خريطة لمجمل الأرض المأهولة.

كذلك بادر آناكساminيس، خَلَف آناكسيماندر، بدوره، إلى القول بأن الهواء هو الكُنْه الأوّلي، وحاول عرض قدرة ذلك الكُنْه الوحيد على التحول إلى أشكال أخرى للمادة عبر عمليات التخلخل والتكثف. من الممكن النظر إلى اقتراح آناكسيمينس القائل بأن عنصراً محدداً، الهواء، بدلاً من كنه غير متمايز مثل اللامحدود (الآبيرون) هو أصل الأشياء، بوصفه تنظيراً أقل سفسطة وتطوراً من اقتراح آناكسيماندر - خطوة إلى الخلف باتجاه عنصر الماء عند طاليس. إلا أن آناكسامينيس نجح، إذ تابع تحليله لكيفية تحول عنصر أوّلي واحد إلى أنماط أخرى من المادة مع الحفاظ على طبيعته الأساسية، في استحضار الفكرة الحاسمة المتمثلة بأن أي جوهر أساسي يستطيع أن يبقى ذاته بالرغم من التعرض لسلسلة طويلة من التحولات. وهكذا فإن مفهوم الآركي الذي كان قد سبق له أن دل على بداية الأشياء أو سببها الأصلي ما لبث الآن أن ارتدى ثوب «المبدأ» الإضافي - شيء يحافظ أبداً على طبيعته الخاصة مع دأبه على التحول إلى سلسلة طويلة من ظواهر العالم المرئي العابرة والمتبدلة. وجملة التطورات الفلسفية والعلمية اللاحقة ذات العلاقة بالمبادئ الأولى، بتبعية الظواهر لواقع أولي مستمر كامن في العمق، وبسائر قوانين حفظ الطاقة في الفيزياء، مدينة بشيء ما لتصورات آناكسيماندر وآناكسامينيس البدائية. وقد كانت للرجلين كليهما إسهامات محورية في علم الفلك اليوناني المبكر.

4- عن هذا الجزء المهم من زينوفون يقول دبليو كي سي غورثي: «إن تأكيد البحث الشخصي، والحاجة إلى الوقت، يبين أن هذا هو البيان الأول في الأدبيات اليونانية الباقية عن فكرة التقدم في الفنون والعلوم، وهو تقدم معتمد على

جهد الإنسان لا على وحي السماء وإلهامها - أقله في المقام الأول» (تاريخ الفلسفة الإغريقية، ج: 1، أوائل ما قبل سقراط والفيثاغورسيون [كامبرج مطابع جامعة كامبرج، 1962]، ص: 399 - 400).

5- من الممكن رؤية مسار تطور النظرة اليونانية إلى تاريخ الإنسان وإلى علاقة البشر بالسماء في الطبيعة والمكانة المتبدلتين لبروميثيوس الميثولوجيا. فتصوير هزيود الأبكر لبروميثيوس محتالاً نجح في سرقة النار من الأولمب خدمة للبشر، مخالفاً رغبات زيوس، جرى توسيعه كثيراً في مسرحية بروميثيوس مقيداً لآيسخيلوس، حيث يقوم البطل العملاق بتزويد البشرية بسائر فنون الحضارة، ناقلاً إياها من حالة الوحشية البدائية إلى موقع السيادة والتحكم الفكريين بالنسبة إلى الطبيعة. وشخصية هزيود الهَزْجَدِّية [الجامعة بين الجد والهزل] ما لبثت أن أصبحت عند آيسخيلوس بطلاً تراجيدياً ذا مرتبة كونية؛ وفي حين أن هزيود كان قد نظر إلى التاريخ الإنساني بوصفه نكوصاً حتمياً وتقهقراً مؤكداً عن عصر ذهبي ما كان في البداية والأصل، فإن بروميثيوس آيسخيلوس دائب على الاحتفال بتقدم البشرية نحو الحضارة. غير أن رواية آيسخيلوس، على النقيض من تصورات لاحقة للأسطورة ذاتها، ترى بروميثيوس السماوي أو الإلهي، لا الإنسان، منبع التقدم الإنساني، معترفة ضمناً بنوع من أولوية السماء في مخطط الأشياء. وعلى الرغم من صعوبة التأكد من نظرة آيسخيلوس الدقيقة إلى المغزى الوجودي (الانطولوجي) للأسطورة، فإن من البادي أنه تصور بروميثيوس والإنسان من منطلقات أسطورية - شاعرية على أنهما في حالة وحدة رمزية.

أما بالنسبة إلى يونانيي القرن الخامس بعد آيسخيلوس، فإن شخصية بروميثيوس باتت مجرد تمثيل مجازي مباشر لذكاء الإنسان الخاص وسعيه الدؤوب. ففي مقطع من كوميديا بعنوان السفسطائيون تتم، ببساطة، مساواة برميثيوس بالعقل البشري؛ وفي عمل آخر يجري توظيف بروميثيوس مجازاً لـ «تجربة» تفسير تقدم البشرية إلى الحضارة. وعملية تجريد بروميثيوس من

الصفة الأسطورية (الميثولوجية) لتحويله إلى صورة مجازية هذه جلية أيضاً في رواية بروتاغوراس السفسطائي لقصة الأسطورة في بروتاغوراس أفلاطون (انظر الصفحة: 14 من هذا الكتاب). فمع تطور العقل اليوناني من الشعر القديم إلى الفلسفة الإنسانية، حيث شكلت التراجيديا الكلاسيكية محطة منتصف الطريق، انتقلت النظرة اليونانية إلى التاريخ من حالة النكوص إلى حالة التقدم، مع انتقال منبع الإنجاز الإنساني من السماء إلى الإنسان. انظر إي آر دودز، «التقدم في العصر الكلاسيكي القديم» في قاموس تاريخ الأفكار، تحرير فيليب بي فاينر (نيويورك: أبناء تشارلز سكريبنر، 1973) ج: 3؛ ص: 623 – 626.

6- قيام سقراط بالمزاوجة بين التواضع الفكري والإيمان في نظام قابل للفهم، معبَّر عنه على نحوٍ بديع في عبارة آر هاكفورث الآتية: «مثل أعلى معرفي لم يتم بلوغه» (اقتباس غوثري في فلاسفة اليونان، ص: 75).

7- للاطلاع على قيام أفلاطون بإضفاء صفتي اللاعقلانية والمادية على الأنثى، وصفتي العقلانية والروحانية على الذكر، كما على الإصرار على الربط المهم لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الأفلاطونية بالمثلية الجنسية اليونانية [اللواطة اليونانية]، انظر ايفلين فوكس كلر، «الحب والجنس في إبستمولوجيا أفلاطون. في كتاب تأملات حول الجنس والعلم (نيوهافن: مطابع جامعة ييل، 198)، ص: 21 – 32. انظر أيضاً المناقشة القيمة للواطية أفلاطون التي أوردها غريغوري فلاستوس في مقالة: «الفرد موضوعاً للحب عند أفلاطون» في دراسات أفلاطونية (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1973)، ص: 3 – 42. غير أن فلاستوس يشير إلى أن ذروة خطاب أفلاطون في الندوة (السيمبوزيوم) (206 – 212) تتحول فجأة من نوع من الأنموذج الإرشادي اللواطي إلى نوع من الأنموذج الإرشادي (البراديغم) المبدع القائم على التحام الجنسين حين تقوم ديوتيما بوصف الإنجاز الأقصى لإيروس، متمثلاً باتحاد الفيلسوف الزوجي مع فكرة الجمال، ذلك الاتحاد الذي لا يلبث أن

يتمخض عن إنجاب الحكمة. وفي المقال نفسه، يقدم فلاستوس تحليلاً كاشفاً لمدى نــزوع تمجيد أفلاطون لفكرة الجمال الكونية الشاملة في سياق العلاقات الشخصيــة إلى الحط من شأن الشخص الفرد المحبــوب بوصفه موضوعاً ذا قيمــة، منطويــاً على الجدارة الكامنــة بأن يُحب لذاته (هــا) - تماماً، كما في نــزوع تمجيد أفلاطون لمثــل الجمهورية الأعلى، في سيــاق النظرية السياسية، إلى الحــط من شأن المواطنــين الأفراد بوصفهم أهدافــاً بذواتهم، وصولاً إلى تجريدهم من حريتهم المدنية.

8- «الروايــات التقليدية التي تقول: إن الأرصــاد الفلكية التفصيلية توفر المفاتيح الرئيسة للفكر الكــوني (الكوزمولوجي) تنتمي، أساســاً، إلى حضارة الغرب. ويبــدو أنها إحدى أكثر الأشياء الجديــدة الموروثة عن حضارة اليونان القديمة أهميــةً وتمييزاً»، (توماس اس كون، الثــورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفلك الغربي [كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1957]، ص: 26).

9- وارد في ســير توماســ ال هيــث، آريستارخوس الساموســي: كوبرنيك القديم (أكسفــورد، مطابــع كلــيردون، 1913)، صــ: 140. انظــر أيضــاً أفلاطون، القوانين 7، 821 – 822.

10- فتلــي مراحل الفكر اليوناني الأربع، 2. متحدثاً عن محاضرات كولريج حول تاريــخ الفلسفــة وصف اون بارفيلــد الظاهرة الإغريقية بعبــارات مشابهة، إذ قــال: «إن ميلاد الوعي الذاتي، ميلاد الكيان الفردي... كان يتم مع بزوغ فجر الحضــارة اليونانيــة... القضية كلهــا كانت أشبه بنوع مــن الاستيقاظ. فحين تصحــو من النوم صباحاً تكون واعياً جداً بالعــالم من حولك بطريقة مختلفة عمــا تصبح متآلفــاً معه خــلال ساعات النهــار» (اون بارفيلــد، «محاضرات كولريج الفلسفية». سخو 3، 2 [1989]: 29).

الجزء الثاني: تحول الحقبة الكلاسيكية

11- استناداً إلى فقرات من القوانين والأبينوميس، قيل: إن أفلاطون نفسه ربما كان يضمر تأييد فرضية أرض متحركة، بوصفها مخرجاً لإنقاذ المظاهر رياضياً، وإماطة اللثام عن المدار الكوكبي المتسق الواحد، وإنه ربما أقدم في تيمايوس (40 بي ـــ دي) على وصف نظام قائم على مركزية الشمس. انظر آركيتسبي تاليافيرّو، ملحق: ج لترجمة الماغست بطليموس، في كتب الغرب العظيمة ج: 16 (شيكاغو: الموسوعة البريطانية، 1952)، ص: 477 – 478.

12- كان الإله الهليني الأعلى والأبرز هو سارابيس الإغريقي المصري، الذي هو محصلة ذوبان أوزيريس، زيوس، ديونيسوس، بلوتو، أسكلبيوس، مردوخ، هليوس، ويهوه في بوتقة واحدة. وسارابيس هذا الذي نصّبه بطليموس الأول (الذي حكم بين عامي 323 و285 ق.م.) زعيماً لآلهة مدينة الإسكندرية، ثم ما لبث أن أصبح معبوداً في طول عالم حوض البحر الأبيض المتوسط وعرضه، يسلط الضوء على النزوع الهليني إلى التوفيقية وعبادة إله واحد دون إنكار وجود آلهة أخرى على الصعيد اللاهوتي.

13- تؤكد الأبحاث الحديثة الحيوية المقيمة للتراث الوثني في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة (انظر، خصوصاً، روبن لين فوكس، الوثنيون والمسيحيون [نيويورك: آلفريد ايه كنويف، 1987])، على النقيض من وجهات نظر أقدم كانت ميالة إلى الإيحاء بحتمية الانتصار المسيحي. بالنسبة إلى أعداد كبيرة من الوثنيين بقي الحشد الكبير من الآلهة والإلهات القدامى والقديمات متعاقبًا منطوياً على معنى، وظل الناس يحضرون الطقوس والشعائر الوثنية بقدرٍ كبير من الوَرَع المفعم بالحياة. إجمالاً، كانت الفترة الهلينية حقبة تعددية دينية بالغة الحدة ظلت فيها المسيحية أحد التعبيرات المميزة. فالعقيدة المسيحية انتشرت تدريجياً بين الكتل السكانية الحضرية بصيغة كنائس صغيرة تحت قيادة أساقفة ومحصنة بمعايير أخلاقية ومبدئية صارمة، غير أنها لم تكن بعد قد نجحت، مع حلول أوائل القرن الرابع، في اختراق أكثرية المناطق الريفية،

وبالنسبة إلى العديد من المثقفين الوثنيين بقيت الحجج المسيحية غير مقنعة وشاذة. واهتداء قسطنطين (في 312 م تقريباً) إلى المسيحية، هو الذي شكل التحول الكبير في مصائر هذه المسيحية، إلا أن صعودها، حتى عندئذ، قوبل بتحدٍ ذي شأن خلال الجيل القادم جراء محاولة الإمبراطور جوليان الوجيزة، ولكن النشطة لاستعادة الثقافة الوثنية (361 – 363 م).

14- قيل أيضاً: إن الثقافة الإغريقية – الرومانية جرى تطعيمها بالديانة اليهودية – المسيحية، أو إنهما، كلتيهما، الثقافة الإغريقية – الرومانية من ناحية، والديانة اليهودية – المسيحية من ناحية ثانية، جرى إضفاؤهما على الأقوام البربرية الجرمانية، مع تعرض ما يُعَدُّ الموروثَ الغربي الأساسي أو الأوّلي للتغيير في كل مرة. ولكل من وجهات النظر الثلاث حججها المؤيدة، ولعل الطريقة الفُضلى لفهم الحقيقة، شأنها شأن الغرب نفسه، هي النظر إليها بوصفها الحصيلة المركّبة للأطراف الثلاثة.

الجزء الثالث: النظرة المسيحية إلى العالم

15- ثمة ترجمات مختلفة لكلمة «يهوه» مثل «أنا هو من أنا»؛ «يضفي الوجود على كل ما هو موجود»؛ و«أكون/سأكون من أكون/سأكون»، حيث اللبس المعقد بين الزمنين الحاضر والمستقبل يبقى دونما حل. إن معنى الكلمة يبقى إشكالياً وموضوع جدل.

16- ما إذا بادر يسوع التاريخ إلى الادعاء صراحة بأنه المسيح بالذات أو بأنه «ابن الإنسان» المتنبئ يبقى غامضاً. ومهما كان فهمه الذاتي لنفسه، فإن ما يبدو غير محتمل هو أن يكون قد أعلن للملأ أنه ابن الرب. ثمة غموض مشابه يلف مسألة ما إذا كان يسوع قد بادر إلى إطلاق دين جديد أم أنه كان يسعى، بالأحرى، إلى إنشاء إصلاح اسكاتالوجي (أُخروي) جذري في اليهودية. انظر رايموند إي بروان «من يقول الناس: إنني هو؟» – مسح الأبحاث الحديثة حول علوم الإنجيل المسيحية» في تأملات إنجيلية حول أزمات تواجه الكنيسة (نيويورك: مطابع بولس، 1975)، 20 – 37.

17- تمثـل الوجه الآخر للمفارقة اليهودية – المسيحية (مفارقة أن المسيحية كانت ناجحة جداً نسبياً بين صفوف أولئك الذين صدرت عنهم) بإصرار المسيحيين في القـرون اللاحقـة إصـراراً طاغياً علـى أن ينأوا بأنفسهم عـن معاصريهم اليهـود، على الاستخفاف بهم، على إساءة معاملتهـم، وعلى اضطهادهم، مع الإقبـال على احتضان الكتاب المقدس والتاريـخ اليهوديين القديمين بوصفهما الأساس، الذي يتعذر الاستغناء عنه لديانتهم الخاصة.

18- عمليـة التكامل الفلسفي بـين الهلينية واليهودية، أطلقهـا فيلو الإسكندراني (مواليـد نحو عـام 15 – 10 ق.م.) الذي رأى الكلمة (اللوغوس) في القاموس الأفلاطـوني فكرة الأفـكار، زبدة سائر الأفـكار، ومنبع قابليـة العالم للفهم؛ وفي القاموسـ اليهـودي تنظيمـاً للكون خاضعـاً لمشيئة الرب وصلـة وصل بين الـرب والإنسان. وهكذا فإن اللوغوس هو أداة الخلـق والأداة التي من خلالها يقـوم الإنسان بمعايشة الرب وفهمـه. وقد علّم فيلو أن الأفكار هي أفكار الرب السرمدية، التي خلقها بوصفها كينونات فعلية قبل خلق العالم. وفيما بعد تعامل المسيحيون مع فيلو بقدرٍ كبير من الاحترام جراء آرائه في اللوغوس الذي أطلق عليـه اسم ابن الـرب البكر، إنسان الـرب، وصورة الرب. ويبـدو أن فيلو كان الشخصـ الأول الذي حـاول الجمع بين الوحي والفلسفة، بـين الإيمان والعقل – الدافـع الأساسـي للنزعة المدرسية (السكولاستيكيـة). ورغم عزوف الفكر اليهـودي عن الاعـتراف به، فقد كان ذا تأثير ملحـوظ في كل من الأفلاطونية الجديدة واللاهوت المسيحي الوسيطي.

19- لا بـد مـن موازنة هـذا التعميم حول المعنـى الدَّوَراني للتاريـخ لدى الإغريق بمناقشـة التجربة والتصـور الإغريقيـين للتقدم في الفصـل الفرعي المكرس لمبحث التنوير الإغريقي على الصفحات من 25 إلى 31، كما في الهامش رقم: 5، الجزء الأول، حول شخصية بروميثيوس.

20- اختلـف أوغسطـين عن أفلوطين بافتراض قدرٍ أكبر مـن التمييز بين الخالق والخلـق، كما قام بتثبيـت علاقة أكثر شخصيـة بين الرب والنفّسـ الفردية؛

بتأكيد حرية الرب وغائيته في الخلق؛ بإعلاء شأن حاجة الإنسان إلى النعمة والإلهام؛ وباحتضان عقيدة التجسد قبل كل شيء.

21- الكتيب (إنتشيريديون)، في أوغسطين، المؤلفات، ج: 9، تحرير ام دودز (ادنبره: كلارك، 1871 – 1877)، 180 – 181.

22- من المفارقات الساخرة أن التعصب الدوغمائي المسيحي كان قد نبّه إليه أفلاطون نفسُه في حوارات معينة مثل الجمهورية والقوانين. ومتنبهاً بالمثل إلى الحاجة لحماية الشباب من الإغواء والأفكار المضلّلة، وواثقاً بالمثل من امتلاك الحقيقة المطلقة والخير المطلق، بادر أفلاطون إلى رسم عدد كبير من الخطوط الحمراء، وفرض الكثير من القيود بالنسبة إلى دولته المثالية، خطوط حمراء وقيود كانت شبيهة بتلك التي عمدت المسيحية لاحقاً إلى فرضها.

23- هاكم بضعة تواريخ وأحداث ذات علاقة بعملية الانتقال من الحقبة الكلاسيكية إلى نظيرتها الوسيطية: أواخر صيف 386 م، عاش أوغسطين تجربة اهتدائه إلى المسيحية في ميلانو. في 391 م أقدم البطريرك ثيوفيلوس وأتباعه على هدم معبد السيرابيوم، الهيكل الإسكندراني العائد لسارابيس كبير آلهة الهلينيين، تدشيناً لانتصار المسيحية على الوثنية في مصر، كما في سائر أرجاء الأمبراطورية. في 415 م، في العقد نفسه الذي شهد اجتياح الفيزيقوط لروما وانكباب أوغسطين على كتابة مدينة الرب، أقدم حشد من الرعاع المسيحيين في الإسكندرية على اغتيال هيباتيا – قائدة المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية، ابنة عضو المتحف المعروف الأخير، والرمز الشخصي للعرفان الوثني. وبموتها سارع باحثون كثر إلى مغادرة الإسكندرية مدشنين بداية انحطاط المدينة الثقافي. في 485 م رحل بوكلوس أعظم شارحي الأفلاطونية الجديدة في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة المنهجيين وآخر كبار فلاسفة اليونان القديمة عن هذا العالم في أثينا. في 529 أقدم الإمبراطور المسيحي جوستنيان على إغلاق الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، وقد كانت المؤسسة المادية الأخيرة للدراسات الوثنية. كثيراً ما جرى توظيف ذلك العام تاريخاً

لنهاية الفترة الكلاسيكية وبداية العصور الوسطى، لأن عام 529 نفسه شهد أيضاً قيام بندكت النورشي، وهو أبو الرهبنة المسيحية في الغرب، بتأسيس الدير البندكتي الأول على جبل كاسّينو في إيطاليا (الدير نفسه الذي كان توما الإكويني سيتربى فيه طفلاً بعد نحو سبع مئة سنة بالتحديد).

24- تمثل إعلاناً ذو تأثير عن هذا الموقف بالبيان الصادر عن المسيحي الأفلاطوني - الجديد الإسكندراني: أوريغن (نحو 185 - 254 م)، الذي لم يكن الجحيم بالنسبة إليه مطلقاً لاستحالة هجران الرب، بخيره وطيبته اللانهائيين، لأي من مخلوقاته على نحو نهائي. فتجربة اللعنة مستندة إلى نوع من الإدانة المفروضة ذاتياً من قبل الفرد، نوع من الانحراف المتعمد والابتعاد عن الرب، المفضي عملياً إلى إخراج النفس الفردية من دائرة محبة الرب؛ ما يبقي الجحيم قائماً على الغياب التام للرب. غير أن تجربة الاغتراب هذه لم تكن، بالنسبة إلى أوريغن، إلا حالة مؤقتة، في النهاية، في إطار عملية تعليمية أكبر لا بد لكل نفس من أن تبادر، من خلالها، إلى معاودة التوحد مع الرب صاحب الحب القاهر للجميع. وفيما يخص حرية الإنسانية المتأصلة، فإن من شأن عملية الرب الإنقاذية أن تطول بالضرورة، وإن بقيت رسالة المسيح معلقة إلى حين حصول الخلاص الكوني الشامل. وبالمثل فإن أوريغن لم ير الأحداث السلبية لوجود الإنسان عقاباً سماوياً بل أدوات للإصلاح الروحي. قد تراها التقوى الشعبية عقوبات صادرة عن رب انتقامي غير أن مثل هذه الآراء لا تستند إلا إلى نوع مشوه من أنواع فهم نشاط الرب الصادر، آخر المطاف، عن بحر بلا قرار من السخاء والكرم. وكما هي الحال في الجحيم، فإن الجنة ليست هي الأخرى مطلقة بالضرورة، لأن حشد النفوس المنقذة في ظل إرادتها الحرة المستمرة قادر، عند اختتام العملية الخلاصية، على إطلاق الملحمة الدرامية كلها من جديد. يقوم لاهوت أوريغن، من أوله إلى آخره، على التأكيد المتزامن لكل من طيبة الرب وحرية النفس، مع تميز صعود النفس إلى السماء بمراحل متراتبة متكللة بنوع من الذوبان الصوفي في بوتقة اللوغوس: بعملية إنقاذ النفس من المادة وإعادتها إلى الروح، من الصورة إلى الواقع.

ومـع أن كثيرين عـدوا أوريغن أعظم معلمـي الكنيسة المبكـرة بعد الحواريين أو الرسـل، فـإن أرثوذكسيتـه تعرضت لقـدرٍ بالغ الحدة مـن مساءلة آخرين وتشكيكهـم حول قضايا مختلفة، منها: عقائده حول الخلاص الكوني الشامل، الوجـود المسبـق للنفس الفردية، الحط الأفلاطـوني – الجديد من قيمة الابن – بوصفه خطوة أقنومية منحدرة من الواحد، قيامه بإضفاء الصفة الروحانية على بعث الجسد، مبادرتـه إلى التحويل المجازي للتاريخ الخلاصي إلى عملية أنموذجيـة أصليـة سرمديـة، وتأملاتـه حول الـدورات العالميـة. انظر هنري تشادويك، الفكـر المسيحي المبكر والتراث الكلاسيكي: دراسات عن جوستان، كلمنت وأوريغن (أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، 1966).

25- كثـيراً مـا لاحـظ الباحثـون وجود عـدد كبير مـن التناظـرات المدهشة بين سفـر أيوب (نحـو 600 – 300 ق.م.) التوراتي وتراجيديـا بروميثيوس مقيداً لآيسخيلوس المعاصـر تقريبـاً. وثمـة أوجـه تشابـه مماثلة علـى الصعيدين التاريخي والأدبـي تم تحريها فيما بين الأسفار الموسوية الأبكر في الإنجيل من جهة والملاحم الهوميروسية من الجهة المقابلة.

26- رغبـة منه في تأسيس كنيسة عالمية وصـولاً إلى جعل الرسالة المسيحية قابلة للفهـم بالنسبـة إلى منتمي ثقافـات مختلفة، عكف بولس علـى تنغيم تعاليمه تبعـاً لما هو مطلـوب، متحدثاً «إلى اليهود كيهـودي» و«إلى اليونانيين كيوناني». وفي مخاطبتـه لجماعة الكنيسة في رومـا، وهي خاضعة لتأثيرات يهودية قوية، دأب بولـس علـى تأكيد عقيدة التسويـغ، أما في رسائلـه الموجهة إلى جماعات ذوات خلفيـات هلينية فقد قام بوصف الخلاص من منطلقات تذكّر بالديانات الباطنيـة الإغريقيـة – منطلقات الإنسان الجديد، بنـوّة الرب، عملية التحول الإلهية، وإلخ.

27- نجحـت بابويـة غريغوري العظيـم (590 – 604) في ترسيخ العديد من أكثر سمـات المسيحية الغربية الوسيطية تمييزاً. قام غريغوري، وهو المولود في روما والمشبع بتعاليـم أوغسطين، بمَرْكَزة الإدارة البابويـة وإصلاحها، برفع مرتبة

القساوسة، بتوسيع دائرة رعاية الكنيسة للفقراء والحزانى، وبممارسة الضغط التماساً للاعتراف بالبابا قائداً مسكونياً للعالم المسيحي في مواجهة مزاعم بطريرك بيزنطة. أسهم أيضاً في ترسيخ مرجعية البابوية الزمنية عن طريق تعزيز ما كانت ستغدو دولاً بابوية في إيطاليا، ومن خلال جهوده الرامية إلى التأثير في السلطات الزمنية وإلزامها عبر ممارسة المرجعية الكنسية، على نحوٍ أعم. تَمَثَّل مَثَلُه الأعلى ببناء مجتمع مسيحي كوني مشبع بروح الإحسان ونزعة خدمة الآخرين. لقد كان غريغوري ذلك الذي أقر على نحوٍ خاص الفاعليات التبشيرية في أوروبا (بما فيها البعثة ذات الأهمية التاريخية إلى إنجلترا). وعلى الرغم من أنه ظل حريصاً، أحياناً، على التوصية بإبداء قدرٍ حساس من الاحترام لجملة وجهات النظر والممارسات المحلية الأصلية، كما في إنجلترا، فقد كان، في مناسبات أخرى، مؤيداً لاستخدام القوة في مشروعاته التبشيرية الرامية إلى هداية الناس إلى المسيحية. حاول غريغوري، وهو البابا ذو الشعبية الواسعة المتمتع بقدرٍ كبير من الاحترام في سني حياته، أن يجعل العقيدة المسيحية أقرب إلى الفهم بالنسبة إلى الجماهير الأوروبية غير المتعلمة عن طريق القداديس وإشاعة المعجزات ومذهب التطهير. شجع غريغوري نمو الرهبنة، ووضع قواعد لحيوات الكهنة ورجال الدين. إن الأنشودة الغريغورية، تلك القطعة الموسيقية المعروفة لدى الكنيسة الكاثوليكية منسوبة إليه، نظراً لأن تقنينها تم في عهده.

28- بدأت عملية الفصل بين الكنيستين الشرقية والغربية في القرن الخامس، وتم إعلان انشقاق رسمي عام 1054. وفي حين أن كنيسة روما الكاثوليكية بقيت مصرة على أولوية روما والبابا (من منطلق تفسيرها لكلام المسيح الموجه إلى بطرس، والوارد في إنجيل متى: «وأنا أقول لك: أنت الصفاة، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها» 18/16)، فإن المسيحية الأرثوذكسية بقيت أقرب إلى رابطة كنائس مسكونية مترابطة من خلال العقيدة المشتركة. مع اضطلاع العامة بدور أكبر في الشؤون الدينية.

وبالمقابل فإن الكنيسة الشرقية ظلت، بدلاً من اعتماد علاقة الغرب الجدلية (الديالكتيكية) بين الدولة والكنيسة، (وهي علاقة ترتبت بأكثريتها على سلسلة الغزوات البربرية، وما نجم عنها من قطيعة سياسية وثقافية مع الأمبراطورية الرومانية الغربية القديمة) وثيقةَ الارتباط بالنظام السياسي المستمر للإمبراطورية البيزنطية. غالباً ما بقي بطريرك القسطنطينية تابعاً للإمبراطور الشرقي الذي درج على ممارسة سلطته في سائر القضايا الكنسية.

عموماً، بقي الإحساس بالحاجة إلى أصولية (أرثوذكسية) عقدية محددة بصرامة ومفصلة بدقة أقل بروزاً في الشرق منه في الغرب، والمجلس المسكوني، بدلاً من البابا، كان المرجع الأعلى في قضايا العقيدة والمذهب. تم النظر إلى الحقيقة المسيحية [في الشرق] بوصفها واقعاً حياً معاشاً داخل الكنيسة، لا على أنها، كما في الغرب، منظومة دوغمائية كاملة الإتقان ساعية إلى استيعاب تلك الحقيقة وفقاً لمعايير تسويغ محددة. وفي حين أن التأثير المهيمن في الغرب اللاتيني كان أوغسطينياً، فإن اللاهوت الشرقي بقي متجذراً في مؤلفات الآباء اليونانيين. ونزوع هذا اللاهوت العقدي كان أكثر صوفية وباطنية، مؤكداً لا تولي الكنيسة لمهمة التسويغ الفردي للبشر (كما في الغرب)، بل تقدُّسُهم الجماعي في إطار الكنيسة، إضافةً إلى تقدسهم الفردي من خلال الزهد الفارق في التأمل. إن العلاقة الشرعية بين الرب والإنسان المميزة للمسيحية الغربية غائبة في الشرق، حيث تتمثل الموضوعات السائدة بتجسد الرب، وبتأليه البشر، وبالتحويل السماوي للكون. على العموم تبقى المسيحية الشرقية أقرب إلى الحافز الصوفي الموحِّد لدى القديس يوحنا في العقيدة المسيحية، في حين يظل الغرب عاكفاً على اتباع توجه أوغسطيني أكثر ثنائية.

29- تجديد تصور ملكوت السماء من منطلق الكنيسة يعكس انقلاباً ذاتياً أساسياً في الإيمان المسيحي البادئ في الأجيال الأولى من الدين المسيحي رداً على تأخير المجيء الثاني للمسيح. فأوائل المسيحيين كانوا قد توقعوا مجيئاً ثانياً

وشيكاً، مع استباق وصول ملكوت السماء بزمن زاخر بالعصيان والشر، زمن يظهر فيه أنبياء زائفون ودجالون، يزعمون أنهم المسيح ينجحون في تضليل كثيرين بحشد من الآيات والعجائب؛ ثم تقع كارثة كونية كوكبية شاملة، يعقبها انفتاح مسرحي مثير للسماوات، كاشفة عن الرب بكل ما ينطوي عليه من مجد مع مبادرة المسيح إلى النزول من السماوات لاحتضان المؤمنين وتحريرهم. ففي العهد الجديد، ولاسيما في إنجيل يوحنا، ثمة، على ما يبدو، نوع من الإدراك التدريجي لإرجاء عملية المجيء الثاني -وإن بقيت تعد قريبة- ونوع من التعويض الظاهري عن ذلك الإرجاء معبراً عنه عبر تفسير متنامي التمجيد والتقديس لحياة يسوع وموته، لمجيء الروح، ولأهمية جماعة الكنيسة الفتية. بات حضور يسوع في التاريخ ينظر إليه على أنه حدث نجح في تدشين التحول الخلاصي سلفاً. فما بَعْثُ المسيح إلا بعثاً للبشرية، حياة جديدة للإنسان. فمن خلال حضور الروح كان المسيح قد ارتقى إلى حياة جماعة المؤمنين الجديدة، وما لبث جسده اللغز أن أصبح الكنيسة المفعمة بالحياة والمتنامية. وهكذا فإن تأخر المجيء الثاني تم الرد عليه فيما يخص الحاضر: تم إرجاء الوصول إلى مستقبل أبعد، وجرى إعلان قوة روح المسيح وممارستها سلفاً في السياق المتواصل لحياة مؤمني الكنيسة.

غير أن العالم، خلافاً للتوقعات، واصل دوامه، مما أدى إلى تشجيع الكنيسة، وهي التي جرى تصورها، بداية، وجوداً انتقالياً وجيزاً قبل الزمن الأخير، على الاضطلاع بدور أكثر جوهرية، مع تغيير موازٍ لتفسيره الذاتي: باتت الكنيسة ترى نفسها مؤسسة تقديسية مستمرة، متوسعة - دائبة على طقوس التكريس، الوعظ، الإرشاد، التعليم، الضبط - بدلاً من بقائها هيئة نخبوية صغيرة مرشحة للحضور والإنقاذ في الرؤية القادمة (في القيامة الرؤيوية المقبلة). ومن مثل هذا الأساس نمت الكنيسة، مضاعفة وتيرة انتقالها من صيغة روابط المؤمنين السابقة الأكثر مرونة إلى صيغة مؤسسة أكثر تعقيداً، مؤسسة ذات بُنى على درجة عالية من التحديد لسلطة متراتبة وتراث عقائدي، ومع تمييز جوهري بين النخبة الكنسية وجمهور عامة المؤمنين التابعين لها.

والحصيلة النهائية لهذه العملية طفت على السطح في القرون الأخيرة من الحقبة الكلاسيكية. فمع اهتداء قسطنطين إلى المسيحية، ومع الإقحام اللاحق للدولة الرومانية في قالب الديانة المسيحية، ثمة مزاج جديد بدأ يظهر في الكنيسة: فالتوقعات الأُخروية للجماعة المسيحية الأولى باتت الآن ذائبة في بوتقة الإحساس الجديد بوجود كنيسة أرضية قوية، قام حضورها بالتنبيه إلى مطلب حصول تحول رؤيوي مع احتمال مثل هذا الحصول. وفي غياب صنوف الاضطهاد والقمع باتت حاجة الجماعة المسيحية السايكولوجية إلى قيامة رؤيوية مباشرة أقل حدة، ومع صيرورة المسيحية الديانة الأمبراطورية المفضلة، لم يعد دور روما السابق بوصفها مدينة المسيح الدجال لما قبل القيامة الرؤيوية مناسباً.

وعلى نحوٍ متزامن أقدم أوريغن وأوغسطين، تحت تأثير الفكر المجازي الأفلاطوني الجديد والهليني، على إعادة هيكلة ملكوت السماء من منطلقات أقل حرفية وموضوعية، بل أكثر روحانية وذاتية بدلاً من ذلك. فبالنسبة إلى أوريغن تمثل المطلب الديني الحقيقي والسليم بعيش ملكوت السماء في النفس - بتحول ميتافيزيقي لا بانقلاب تاريخي. نظرة أوغسطين هي الأخرى كانت بالمثل أفلاطونية جديدة، ولكن مع موقف أرسخ استقطاباً فيما يخص العلاقة بين العالم والكنيسة. فأوغسطين الذي عايش سكرات موت الحضارة الكلاسيكية رأى العالم الحالي ميداناً معرضاً بالأساس للابتلاء بالشرور، تماماً مثل أولئك الذين كانوا فيما مضى ينتظرون القيامة الرؤيوية؛ كما رأى أن البشرية منقسمة بين النخبة المصطفاة والهالكين. ومع ذلك فإن الحل الإنقاذي الذي تصوره لم يكن تجديداً رؤيوياً وقيامياً لهذا العالم، بل تجديداً مقدساً للنفس من خلال الكنيسة. ليس الخلاص من أقدار العالم العلماني؛ فتلك الحالة، حالة الخلاص، إن هي إلا حالة روحية، حالة باتت سلفاً في متناول الأيدي عبر الكنيسة.

تعرض التوقع المسيحي لزمن أخير وشيك لقدر ذي شأن من الضعف، وبدأ يتلاشى بوصفه قوة محركة في الدين، ما أفضى إلى تعزز مؤسسة الكنيسة

وإعــادة تصورها على أنها الممثلة التاريخية الثابتة لملكوت الرب على الأرض. فبين البعث والمجيء الثـاني كان ثمة حكم الكنيسة، وأسرارها المقدسة باتت الوسيلة التي من خلالها باشـر المسيحيون «بعثهم» الخاص وولوجهم ملكوت السمــاء. والاهتمام بعلاقة المسيحي الفرد بالـرب وحالته الروحية الداخلية حــل محل التشديد السابق على ما هو جماعــي، ما هو كوني، وما هو تاريخي موضوعيــاً. أما المغزى الجماعــي والتاريخي للأخرويــات المسيحية السابقة فقــد تم استيعابــه الآن من قبــل الكنيسة التي بــادرت إلى تفعيــل ضرورتها التاريخيــة عبر مسؤوليتها العامــة عن الحفاظ على العقيــدة ونشرها، ومن خــلال تزويد جماعة المؤمنين بالقرابين السريــة الجالبة للنعم. بالنسبة إلى الصيــغ الراسخة للمسيحية منذ زمن أوغسطــين وصاعداً، ظلت الأُخرويات مفهومــة رمزياً، مع النظر إلى توقعها التاريخي الحرفي على أنه نوع من سوء الفهم الميثولوجي البدائي للوحي الإنجيلي، الذي لا علاقة حقيقية له بالوضع الروحي الحاضر للإنسانية.

غير أن الدافع الأُخروي الأصلي لم يختف كلياً في أي من الأوقات. فمن جهة تابع وجــوده بوصفه تياراً عميقاً ظل يضمر رؤية التاريــخ متحركاً حركة غائية نحو ذروة روحيــة، ولكن مع إرجاء عودة المسيح في آخر الزمن، وإن كانت محتومة، إلى أجــل مستقبلــي غير مسمى. ومن الجهة الأخرى ثمــة توقعات جديدة لنوع مــن القيامة الرؤيوية والمجيء الثـاني الوشيكين ظهرت بين الحين والآخر لدى أفراد معينــين وفي جماعات محددة، مصحوبة بصيغ ملحوظة من تزايد حدة الحماســة الدينية، ومستندة إلى تفسيرات جديدة للنبــوءات الإنجيلية أو إلى ألــوان جديدة مــن فهم الطابع الشرير والفوضوي للزمــن المعاصر. إلا أن مثل هــذه التوقعات كانت تلقــى الرعاية عادة على هوامش الكنيسة المستقرة لدى طوائــف هرطقية متعرضة لعمليات الاضطهاد خصوصــاً. دأبت الكنيسة على النهي عــن التفسيرات الحَرْفية للأُخرويات وعلى الإيمــان بأسرارها المقدسة التــي توفر إمكانيــة التغلب على مثل تلــك الهواجس. وراحت تلقــن أن حساب الزمــن الأخير أو آخر الأزمان عَبَث في عبث، لأن من شأن سنوات الرب الألف أن تساوي يوماً واحداً، أو العكس بالعكس.

أخيراً، مع صعود الإنسانية الحديثة ووعي العقل الحديث المتزايد للتاريخ والتطور، راحت التصورات المسيحية للتحول الألفي تتخذ طابعاً أكثر اتصافاً بالتدرج والكمون، مع تكلل تطور البشرية على الأصعدة الأخلاقية، الفكرية، والروحية بصيغة من صيغ اكتساب الإنسان أو الكون صفة القداسة - في انقلاب مفهومي نظري ملحوظ منذ أيام ايراسموس وفرانسيس بيكون، وواصل إلى صياغة أكثر إتقاناً لدى مفكرين لاحقين، مثل هيغل وتايلهارد دي شاردان (كما في نيتشه بروح مختلفة). وبالارتباط مع نوع من الرمزية الغامضة المتضمنة في العديد من النبوءات الإنجيلية، ولاسيما في سفر الرؤيا، ورداً على تطورات تاريخية معينة (مثل قيام الأوروبيين باكتشاف أمريكا واستيطانها، مبادرة البابا إلى إعلان عقيدة انتقال العذراء إلى السماء، المخاطر الكارثية النووية والبيئية التي تتهدد كوكب الأرض)، تكرر الإيحاء بأن من شأن المجيء الثاني أن يتحقق في نهاية حقبة السنوات الألفين من الدهر المسيحي، أواخر القرن العشرين. (انظر، مثلاً، مناقشة كارل جي يونغ الخارقة للعادة في مادة «رداً على أيوب» في مؤلفات كارل غوستاف يونغ الكاملة، ج: 11، ترجمة آر إي هَل، تحرير اتش ريد وآخرين [برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1969]).

30- بوصفها أم اللوغوس، الكلمة، اكتسبت مريم سلسلة من مواصفات الشخصية الإنجيلية اليهودية: صوفيا، أو الحكمة - الموصوفة في سفري الأمثال والجامعة على أنها مخلوقة الرب الأبدية، أنثى سماوية جسّدت الحكمة الإلهية ويسّرت معرفة الإنسانية للرب. وفي اللاهوت الكاثوليكي الروماني بدت مريم متماهية صراحة مع صوفيا. والعلاقة بين صوفيا العهد القديم ولوغوس (كلمة) العهد الجديد، والاثنتان تمثلان الحكمة السماوية المبدعة والملهمة، انعكست، إذاً، على نحوٍ منحرف، في علاقة مريم بالمسيح. وكذلك فإن شخصية الأم العذراء استوعبت بعضاً من المعنى والوظيفة الأصليين للروح القدس - كمبدأ للحضور السماوي في الكنيسة، كعزاء، كوسيط حكمة وميلاد روحي، وكوسيلة لولوج المسيح في العالم.

وعلى نحوٍ أعم، تمخض قيام الكاثوليكية بتحويل الرب جزئياً إلى شخصية أمومية حامية وغفور عن دفع اريك فروم إلى تسجيل التعليق الآتي: «شكلت الكاثوليكية رمز العودة المقنعة إلى ديانة الأم العظيمة، التي كان يهوه قد هزمها» (عقيدة المسيح ومقالات أخرى عن الدين، السايكولوجيا والثقافة [نيويورك: هولت، راينهارت آند ونستون، 1963]، 90 – 91). وفي الأدبيات الصوفية عن الروحانية المسيحية (مثل كتابات كلمنت الإسكندراني، يوحنا الصليبي)، ثمة مواصفات أمومية صريحة مثل الصدور المُرضعة، تم إضفاؤها على الرب والمسيح. وللاطلاع على مناقشة كل من حضور الأنثى واضطهادها في اللاهوت والعبادة المسيحيين، انظر جون تشامبرلين انجلزمان، البعد المؤنث للإله (ويلمت، ايلينوي: تشايرون، 1987).

31- على الرغم من تمجيد الأنثى الموحى به في أطروحتي الكنيسة الأم ومريم العذراء، ثمة نزعة تسلطية بطريركية (أبوية – ذكورية)، مبررة في الغالب استناداً إلى قصة سفر التكوين عن دور حواء في عملية السقوط، ظلت تتجلى في إصرار الكنيسة المنهجي على الحط من قدر النساء، من روحانيتهن وقدرتهن على تولي السلطة الدينية، وصولاً إلى تجريم الغريزة الجنسية الإنسانية (انسجاماً مع التسليم بأن حواء خاطئة وإضفاء الصفة المثالية على العذراء مريم).

في كل من تنظيم الكنيسة وصورتها الذاتية تم التعبير عن وجهين محوريين لهما علاقة بالجنس. فعلى اعتبار أنها تراتبية كهنوتية، تضطلع الكنيسة بدور يهوه في العهد القديم، بدور المرجع الذكوري السماوي للرب، مع سماوات موازية متمثلة بالصيغ الشرعية لألوان السيادة، اليقينية العقائدية، إضافةً إلى الوصاية والرعاية الأبويين. أما على اعتبار أنها الكتلة الجماهيرية للمؤمنين، فإن الكنيسة تبادر إلى الاضطلاع بدور إسرائيل في العهد القديم، بدور الأنثى معشوقة الرب (المتجسدة لاحقاً في العذراء مريم)، مع غرس مسيحي مناظر لفضائل «أنثوية» معينة، مثل الرأفة، الطهارة، التواضع، والطاعة. فالبابا،

والبطاركة، والرهبان يمثلون السلطة السماوية على الأرض، في حين أن العامة، كتلة المؤمنين، تمثل الجهة التي هي بحاجة إلى التوجيه، الإرشاد، التبرير، والإنقاذ. وهذا الاستقطاب نفسه يتم التعبير عنه بوصفه استقطاباً بين «رأس» الكنيسة من جهة، و«جسدها» من الجهة الثانية. وعلى المستوى اللاهوتي فإن الاستقطاب يتم التغلب عليه في الفهم العقائدي للمسيح بوصفه تحققاً ومحصلة لطرفي أو وجهي الكنيسة كليهما، (تماماً كما المسيح هو نتاج التزاوج بين يهوه وإسرائيل).

32- تحرص الكنيسة على إدامة الترتيب القديم للأحداث وفق الدورات الأنموذجية الأصلية عبر تقويمها الطقسي، الذي يوفر حياة شعائرية للغز المسيحي في سياق دورة الطبيعة السنوية: مجيء المسيح في ظلمة الشتاء، ميلاده في عيد الميلاد (المتزامن مع الانقلاب الشتوي وميلاد الشمس)، فترة التطهير التمهيدية خلال الصوم الكبير أواخر الشتاء ترقباً للعشاء الأخير يوم الثلاثاء المقدس، عملية الصلب يوم الجمعة العظيمة، وأخيراً البعث أو القيامة يوم أحد الفصح في زحمة ولادة الربيع من جديد. ثمة سوابق كثيرة للتقويم المسيحي يمكن تحريها في الديانات الباطنية الوثنية الكلاسيكية.

33- لا بد من تقديم توصيف مهم هنا بشأن كونية المسيحية في أوروبا الوسيطية نظراً للآثار المستمرة الموروثة عن الأساطير والأرواحيات الوثنية في الكثير من وجوه الثقافة الشعبية جنباً إلى جنب مع وجود اليهودية، الغنوسطية، الألفية، السحر، التأثيرات الإسلامية، مختلف التقاليد الباطنية، وغيرها من القوى الثقافية الأقلية والسرية غير ذات العلاقة بالأصولية الأرثوذكسية المسيحية أو المقاومة لها.

الجزء الرابع: تحول الحقبة الوسيطية

34- كان بويثيوس (نحو 480 – 524) شخصية محورية بين الحقبتين الكلاسيكية والوسيطية – وهو رجل دولة روماني، أحد أواخر فلاسفة روما القديمة،

«السكولاستيكي (المدرسي) المسيحي الأول»، والعلماني الأخير في الفلسفة المسيحية على امتداد ما يقرب من ألف سنة. حصل بويتيوس المولود في عائلة أرستقراطية قديمة معتنقة للمسيحية منذ قرن بروما على تعليمه في أثينا، فأصبح قنصلاً ووزيراً في حكومة روما. بقي هدفه غير المتحقق متمثلاً بترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها وصولاً إلى صياغة نوع من «إعادة آرائهما إلى لحن أحادي متناغم». أما مؤلفاته الناجزة - ولاسيما تلك المتعلقة بالمنطق الأرسطوي، بضعة مباحث لاهوتية قصيرة، وبيانه الأفلاطوني بعنوان عزاء الفلسفة - فكانت ستمارس تأثيراً ذا شأن في الفكر الوسيطي. وبويتيوس الذي اتهمه الملك البربري تيودوريك بالخيانة زوراً حُكم بالسجن (حيث كتب العزاء) وأُعدم. وحين قرر زميله في مجلس الشيوخ كاسيودوروس أن يتقاعد من حياة روما السياسية ليلوذ بالدير الذي أسسه، جلب معه مكتبته الرومانية وأورد مؤلفات بويتيوس في قائمة الكتب المقررة لتثقيف الرهبان. وهكذا فإن المُثُل العليا البحثية للحقبة الكلاسيكية المتأخرة، ولاسيما لدى أرستقراطية روما المتعلمة، تم إضفاؤها على تراث أديرة الرهبنة المسيحية. كان بويتيوس أول من صاغ المبدأ السكولاستيكي الجوهري قائلاً: «اربط الإيمان بالعقل، قدر ما تستطيع!» في تعليقه على إيساغوغه (مقدمة يونانية للمنطق الأرسطوي) بورفيري الذي أطلق السجالات الوسيطية الطويلة بين المدرستين الإسمانية والواقعية حول طبيعة الكليات الكونية.

35- أسهم هيو من سان - فكتور (1096 - 1141) أيضاً في إنشاء الوعي الوسيطي لتاريخ الإنسان بوصفه تطوراً زمنياً، ذا مغزى عميق ومتجذر. لاحظ، مثلاً، ميل الحضارة الإنسانية المميز إلى الانتقال، عبر الزمن، من الشرق إلى الغرب - ما أوحى له بدنو آخر الأزمان، نظراً لأن الوصول الظاهري إلى الحد الأقصى للغرب على الشاطئ الأطلسي كان قد تم. وقد قام هيو أيضاً بمعارضة تفسير أوغسطين لسفر التكوين بوصفه مجازاً لا علاقة له بالزمن، مؤكداً، بدلاً من ذلك، نوعاً من التعاقب الزمني الحقيقي لسلسلة أفعال الخلق، مع التسليم بقيمة الواقعية الملموسة للتاريخ الخلاصي فيما قبل فرض التفسيرات

المجازية لذلك التاريخ. انظر ام دي تشنو «اللاهوت والوعي التاريخي الجديد» في الطبيعة، والإنسان، والمجتمع في القرن الثاني عشر: مقالات حول وجهات نظر لاهوتية جديدة في الغرب اللاتيني، تحرير وترجمة جي تيلور وإل كي لتل (شيكاغو: مطابع جامعة شيكاغو، 1983)، 162 - 201.

36- الطائفتان الدومينيكانية والفرنسيسكانية من المتسولين كانتا أيضاً تمثلان قوة ثورة اجتماعية في أوج العصور الوسطى. التزامهما بالفقر والتواضع لم يكن إلا نوعاً من العودة إلى حياة الحواريين والرسل لدى الكنيسة البدائية من جهة، ونوعاً من الطلاق مع النظام الإقطاعي ومؤسسته الكنسية التراتبية المالكة للأطيان من جهة ثانية. على المستوى الثاني، بدا الإخوة الإنجيليون أشبه بالطبقة المدينية (الحضرية) الجديدة المؤلفة من التجار والحرفيين الذين كانوا أيضاً قد هجروا الاقتصاد الإقطاعي، هذه الطبقة التي كانت الطائفتان ستقومان باستجرار أعدادهما منها على نحوٍ خاص. ثمة نظير مشابه كان موجوداً في الثورة الفكرية التي انبثقت من صفوف اللاهوتيين الدومينيكان والفرنسيسكان. تماماً كما نجحت الحركات الإنجيلية في الاهتداء إلى منابع إلهام جديدة في المعنى الحرفي للكتاب المقدس مقابل اللمحات المجازية المفضلة لدى اللاهوتيين التقليديين، انعكست هذه النزعة نفسُها في احترام السكولاستيكيين الفلسفي المتزايد للعالم التجريبي الملموس مقابل النزعة المثالية الأُخروية في التراث الأوغسطيني - الأفلاطوني. انظر تشنو، «الصحوة الإنجيلية»، المصدر السابق، 239 - 269.

37- بمعنى من المعاني، تفوق الإكويني على أرسطو في تقويمه الإيجابي والموضوعي للجسد. فعقيدة البعث عند الإكويني ترى أن الكائن البشري الكامل تركيبة شاملة للنفس والجسد، وأن من شأن تطهير النفس أن يفضي إلى الالتحام مجدداً بالجسد وتمجيده. وفي حين أن العلاقة الحميمة بين النفس والجسد منطوية، بنظر الأرسطويين، على فنائية النفس، فإن الحميمية ذاتها داعمة، برأي الإكويني، لفكرة خلود الجسد المفتدى.

38- من الممكن فهم الاستقطـاب الذي جسده الإكويني وأوغسطين (وانتماءيهما إلى أرسطـو وأفلاطون) جزئياً على أنه مستمد من رديهما الفكريين الفرديين علـى المزاجـين الثقافيين المختلفين جذريـاً اللذين كانا سائديـن في فترتيهما التاريخيتـين. إذا كان مـن الممكن النظـر إلى أُخروية أوغسطـين الأفلاطونية وتأكيـده للمعرفـة فوق الحسيـة بوصفهما تجسـداً لنوع من رد الفعـل وتطوراً خارجـاً من رحـم النزعة الحسيـة الوثنيـة والعلمانية القائمة علـى الشك في الحقبـة الكلاسيكيـة المتأخرة، فـإن من الممكـن النظر إلى مبـادرة الإكويني الأرسطويـة على معانقة التجريبية والمادية على أنها تطور منبثق من النزعتين المسيحيتين المتمثلتين بالعزوف عن العالم ومعاداة الفكر الإيمانية اللتين سادتا خلال الحقبة الوسيطية المبكرة. وكذلك فإن لتناقض تشاؤم أوغسطين بالنسبة إلى الإنسانيـة والطبيعـة مـع آراء الإكويني الأكـثر تفاؤلاً انعكاسـات ثقافية. فأوغسطين الذي عاش السنوات الأخيرة للحقبة الكلاسيكية، جوبه بانحطاط الحضارة الرومانية وتفككها في زحمة الغزوات البربرية. أما الإكويني فقد عاش حين كانـت الحضارة الأوروبية عاكفة على اختبار حقبة جديدة من الاستقرار والتنميـة السريعة خلال فـترات ذروة العصور الوسطى، مـع النجاح المتزايد لعقـل الإنسان في التحكم بقوى الطبيعة، وبقاء القارة الأوروبية متحررة نسبياً من التهديـدات الخارجية. بالنسبة إلى أوغسطين، يجـب أن تكون روح العالم العلمـاني من حوله قد بدت مبتلية بصنـوف التفسخ، المعاناة، والشر، مع بقاء قـدرة الإنسان على تقرير المصير الإيجابي في حدودها الدنيا؛ في حين أن بيئة الإكويني كانت أكثر اتصافاً بالصفة التقدمية على نحوٍ حاسم.

39- بقيت عقلانية الإكويني على الدوام في حالة توتر مع نزعة صوفية فوق عقلانية كاشفـة عن تأثير ديونيسيوس الآريوباغوسي. بادر ديونيسيوس هذا الذي ربما كان راهبـاً سوريـاً من القـرن الخامس، تكنى باسم المهتـدي إلى المسيحية في أثينـا حسب إنجيل بولس في العهد الجديد، إلى إطلاق حركة صوفية مسيحية أفلاطونية جديـدة مؤكدة لاستحالة معرفة الرب النهائية: أي صفات يضفيها

عقل الإنسان على الرب لا يمكن عدها صحيحة بالمطلق، لأن كونها قابلة للفهم إنسانياً يعني وجوب بقائها محصورة بنهائية الفهم الإنساني، ولا يمكن الزعم، أنها قادرة على الإحاطة بالطبيعة اللانهائية للرب، من غير الممكن حتى إضفاء مفهومي «الكينونة» و«الواقع» على الرب لأن مثل هذه المفاهيم لا يمكن استخلاصها إلا من أشياء خلقها الرب، ولابد لطبيعة الخالق من أن تكون مختلفة جذرياً عن طبيعة خلقه. لذا فإن أي تأكيد لطبيعة الرب يجب أن يُستكمل بإنكاره، حيث الرب الذي يتجاوز كل ما يستطيع عقل الإنسان أن يدركه يتعالى، آخر المطاف، على كل من التأكيد والإنكار. ربما تستطيع جملة هذه الاعتبارات (وهي أساسية في لاهوت فيا نيغاتيفا، تراث اللاهوت القائم على النفي أو الإنكار، ذلك التراث الذي ميز المسيحية الشرقية خصوصاً) أن تسلط الضوء على التصريح الذي أطلقه الإكويني بعد تجربة صوفية مر بها وهو يحيي قداساً قبيل موته قائلاً: «.... أوحي إلي بأشياء معينة تشي بأن كل ما سبق لي أن كتبته لا تساوي قشة على ما يبدو لي».

40- بنظر أرسطو، ما من حركة غير تلك الناجمة عن التوجهات الطبيعية للعناصر المختلفة، إلا وتكون بسبب قوة موظفة باطراد. أي حجر مستقر سيبقى ساكناً، أو سيتحرك مباشرة باتجاه مركز الأرض كما يليق بالحركة الطبيعية لسائر الأشياء الثقيلة. غير أن أرسطو ما لبث، رغبة منه في تفسير الحالة الصعبة لحركة القذيفة، حيث يواصل الحجر المقذوف حركته بعد انفصاله عن يد القاذف بزمن طويل في غياب أي دفع مطرد، أن قال: إن من شأن الهواء الذي استفزته حركة الحجر أن يواصل دفع الحجر بعد انفصاله عن يد القاذف. ثمة أرسطويون لاحقون انتقدوا هذه النظرية على نقاط ضعفها المختلفة، إلا أن بوريدان كان هو الذي تمكن في القرن الرابع عشر من تقديم حل متماسك للمسألة: حين يتم إطلاق أي قذيفة فإنها تكون متأثرة بقوة محرِّكة، بزخم متناسب مع سرعة القذيفة وكتلتها، قوة تستمر في دفع القذيفة بعد أن تكون قد انفصلت عن قاذفها الأصلي. يضاف إلى ذلك أن بوريدان ألمح إلى فكرة أن وزن أي جسم ساقط يفرز إضافات متساوية من الزخم في فترات متساوية من الزمن.

وكذلك فإن بوريــدان أشار إلى أن الرب حين خلق السماوات ربما قام بتزخيم الأجــرام السماويــة التــي ظلت متحركــة منذ ذلــك الوقت (منذ خلــود الرب إلى الراحــة في اليــوم السابــع) بفضل ذلك الزخــم، لعدم وجــود أي مقاومة لحركاتها. وبهذه الطريقة استطاع بوريدان أن يستغني، افتراضياً، عن العقول الملائكيــة المحركة للأجــرام السماوية، لأنها لم تكن مذكــورة في الإنجيل كما لم تكــن ضروريــة ماديــاً لتفسير الحركات. ربمــا كان هذا هــو التطبيق الأول لمبــدأ الفيزياء الأرضية على الظواهر السماوية. وبدوره فإن الأورسمي، خليفة بوريدان، تصور كوناً شبيهاً بساعة ميكانيكية صنعها الرب وتركها جارية.

ثمــة إسهامــات أخــرى منهــا أن الأورسمــي استحــدث استخــدام الجدولات الرياضيــة عن طريق التدوين النظير، مترقباً قيــام ديكارت بتطوير الهندسة التحليليــة. ولكنــه جادل، في إشارة منــه إلى الحركات السماويــة، أن الدوران الظاهري لمجمل السماوات يمكن تفســيره، بالقدر نفسه من السهولة، بدوران الأرضــ - وهي حركة أصغر أكثر إقناعاً لجســم واحد مقارنة بالحركة الأكبر والأســرع بمــا لا يقاس لجملة الأجــرام السماوية عبر فضــاءات واسعة في يوم واحد (قــرر الأورسمي أنها «غــير قابلة للتصديق ويتعــذر التفكير بها»). وفي متابعــة النجــوم كل ليلة أو الشمس كل نهار، فإن الراصــد لا يستطيع أن يتأكد إلا مــن واقع الحركة؛ أمــا ما إذا كانت تلك الحركة صــادرة عن السماوات أم عــن الأرض فلا يمكن تأكيده بواسطــة الحواس التي ستقوم بتسجيل الظاهرة نفسها في كل من الحالتين.

أصــر الأورسمــي أيضاً على معارضــة أرسطو قائــلاً: إن احتمال سقوط جميع الأشيــاء الماديــة نحــو الأرضــ وارد، لا لأن الأرضــ هــي مركز الكــون، بل لأن الأجســام تتحرك باتجــاه بعضها البعضــ على نحو طبيعي. فــأي قطعة حجر مرميــة تعاود السقــوط إلى الأرض، حيثما كانت الأرضــ في مجمل الكون، لأن الأرضــ قريبة من الحجــر المقذوف، وفيهــا مركز الجاذبيــة الخاص بها، في حــين أن أرضاً أخرى في مكان آخر من شأنها أن تتلقى حجارة فالتة قريبة من مركزهــا هــي. وهكذا فإن من شأن المادة أن تنجــذب طبيعياً إلى مادة أخرى.

ومثل هذا البديل النظري لتفسير أرسطو لمسألة الأجسام الساقطة من منطلق افتراض وجود أرض مركزية كان شرطاً مسبقاً وتمهيداً ضرورياً لظهور فرضية مركزية الشمس اللاحقة. وكذلك فإن الأورسمي رأى، متبنياً نظرية الزخم عند بوريدان، إن من شأن أي جسم ساقط شاقولياً أن يسقط مباشرة على الأرض، حتى إذا كانت الأرض متحركة، تماماً مثلما يستطيع راكب على ظهر سفينة متحركة أن يمد يده نزولاً في خط مستقيم مع امتداد الصاري دون أن يلاحظ أي انحراف. تقوم السفينة بنقل خط اليد المستقيم والحفاظ عليه نسبة إليها، تماماً مثلما تتعامل الأرض مع الحجر الساقط. إلا أن الأورسمي لم يلبث، بعد أن ساق كل هذه الحجج القوية المختلفة ضد أرسطو، وبعد أن شدد على أن المرء لا يستطيع تأكيد أن الأرض ثابتة إلا بالإيمان – لا عن طريق العقل أو الملاحظة أو النص المقدس، أن سارع إلى نبذ جملة حججه المؤيدة لدوران الأرض. أما كوبرنيك وغاليليو فلم يبادرا، في سياق علمي لاحق ومختلف، إلى رمي تلك الحجج جانباً.

وهكذا فإن عمل بوريدان والأورسمي في القرن الرابع عشر أرسى الأساس الراسخ والإلزامي لأرض كوكبية، لقانون العطالة، لمفهوم الزخم، ولقانون الحركة المنتظمة المتسارعة للأجسام – الساقطة بحرية، للهندسة التحليلية، لإلغاء حدود التمايز بين الأرض والسماء، ولكون ميكانيكي من صنع رب خبير في فن صنع الساعات. انظر توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفكر الغربي (كامبرج: مطابع هارفارد، 1957)، 115 – 123.

41- قام أوكم نفسه باستخدام صياغات مختلفة بعض الشيء عن شَفْرة أونصل أوكم، مثل: «لا يجوز اعتماد التعددية إلا عند الضرورة» و«ما يمكن فعله بقدر أقل من [الافتراضات] يجري فعله، عبثاً، بقدر أكثر [من هذه الافتراضات]».

42- ترجمة ماري مارتن ماكلوخين في كتاب دليل النهضة الميسر، تحرير جي بي روس وام ام ماكلوخين (نيويورك: بنغوين، 1977)، 478.

الجزء الخامس: النظرة الحديثة إلى العالم

43- اقترح تيكو دي براهــة نظاماً وسطاً بين نظامي كوبرنيك وبطليموس، نظاماً تـدور فيه جميع الكواكب، باستثناء الأرض، حول الشمس، في حين يدور مجمل النظـام الذي مركـزه هو الشمس حول الأرض. القســم الأول الذي هو نوع من تعديـل نظـام هيراقليدس القديم حافـظ على العديد من الـرؤى الكوبرنيكية المتفوقة، في حين أبقى القسم الثاني على فيزياء أرسطو، على الأرض المركزية الثابتـة، وعلـى التفسير الحرفي لنصـ الكتاب المقدس. نجـح نظام براهة في دفـع قضية كوبرنيك إلى الأمـام، عن طريق إلقاء الضوء علـى بعض ميزاتها ومشكلاتها، ولكن أيضاً جراء تقاطع بعض المسارات المدارية الجديدة للشمس والكواكـب، مثـيرة نوعـاً من التســاؤل حول الواقـع المادي للمـدارات الأثيرية المنفصلـة الحاضنة افتراضياً لكل كوكب. وملاحظـات براهة للشهب الدائرة الآن خلـف القمر، جنباً إلى جنب مع المستسعر (النوفا) الذي ظهر في 1572، بـدأت تقنع علماء الفلـك بأن السماوات ثابتة، وهي نظرة مـا لبثت اكتشافاتُ غاليليـو التلسكوبية أن أيدتهـا لاحقاً. ومثل ترتيب براهــة التوفيقي للمدارات الكوكبيــة، فـإن الحركات المرصـودة للشهب أدت هي الأخـرى إلى جعل وجود الكرات الأثيرية، التي كان أرسطو قد عدّها مؤلفة من مادة مرئية ولكنها بلورية صلبــة، أقل إقناعاً. تم الإقرار بأن الشهب متحركة عبر فضاءات ظُنت تقليدياً مـلأى بكرات بلورية صلبة، مـا أثار مزيداً من الشك حول واقعها المادي. وكان من شأن قطوع كبلر الناقصة أن تجعل الدوران الدائري للكرات متعذر الدفاع عنه بالمطلق. انظر توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفكر الغربي (كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1957)، 200 – 209.

44- ترجمــة واقتباس جيمس بودريك، حياة وأعمال المـبروك روبرت فرانسيس كاردينال بيلارمين، اس جي، ج: 2 (لندن: لونغمانز، غرين، 1950)، 359.

45- عمـل غاليليـو الأخير وأكـثر إسهاماته في الفيزياء أهميــة، علمان جديدان، أُنجـز في 1634، حين كان في السبعين من العمر. ونُشر العمل بعد أربعة أعوام

في هولنــدا، بعد أن كانــت المخطوطة قد هُربت إلى خــارج إيطاليا (بمساعدة السفـير الفرنسي إلى الفاتيـكان، تلميذ غاليليو السابـق، دوق نوفاليس، على مــا يبـدو). وفي السنة نفسها، سنة 1638، سافر جـون ملتون من إنجلترا إلى إيطاليــا حيث زار غاليليو، في حــدث سُجل لاحقــاً في الآريوباغيتيكا (1644)، دفاع ملتون الكلاسيكي عن حرية الصحافة. ومما قاله ملتون في هذا الكتاب: «جالســت ذوي العلم والعرفان منهم، (لتمتعي بذلك الشرف)، وبدوت سعيداً لأننــي مولود في مــكان ينعم بالحرية الفلسفيــة، إذ توهمــوا أن إنجلترا كانت مكاناً كهذا، في حين لم يكونوا هم [الإيطاليون] يفعلون شيئاً سوى الرثاء لحالة العبوديــة التــي وصلت إلى المعرفة عندهم؛ إن شيئــاً لم يُكتب في هذه السنوات العديــدة إلا التملق والكلام التافه. هناك بالــذات اهتديت إلى، زيارة غاليليو الشهير، الطاعن في السن، سجين محكمة التفتيش، لأنه فكر بالفلك على نحوٍ مخالف لما كان يراه رقباء الطائفتين أو الطريقتين المذهبيتين الفرانسيسكانية والدومينيكانية وعسسهما» (جون ملتون، الآريوباغيتيكا وكتابات نثرية أخرى، تحرير دبليو هالر [نيويورك: الرابطة الأمريكية للكتاب، 1929]، 41).

46- مضمــر في هذه القسمة بين عقــل الإنسان والعالم المادي نوع من نزعة الشك الوليــدة، حول قابليــة العقل الفعلية لاخــتراق المظاهر وتجاوزهــا إلى نوع من النظــام الداخلــي المتأصل في العــالم - أي حول قدرة الذات علــى جَسْر الهوة وصــولاً إلى الموضوع. غير أن نزعة الشك هذه التــي دشنها لوك، أعلنها هيوم علــى الملأ، وأعاد كانــط صياغتها نقدياً، لم تؤثر عمومــاً في الفهم العلمي كما تطور عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وخلال عقود غير قليلة من القرن العشرين.

47- لا بــد من الإتيان هنــا على ذكر صياغة ألفريد راسل واليس المستقلة لنظرية التطــور في 1858، الأمــر الذي ألــزم دارون بإعــلان مؤلَّفه هو علــى الملأ بعد امتناعــه عن ذلك مدة عشرين سنــة. ومن أسلاف دارون وواليس المهيمن ثمة شخصيات بارزة مثل بوفون، لامارك وإيرا سموس دارون جد دارون، إضافةً إلى

لَيَـلْ في الجيولوجيا. يضاف إلى ذلك أن كلاً من ديدرو، لامتري، كانط، غوته، وهيغل كانوا دائبين على التحرك باتجاه نوع من التصور التطوري للعالم.

48- دبليـو كارل روفوسـ «كبلـر فلكياً»، في تاريـخ العلم والمجتمـع، يوهاينس كبلر: الذكرى المئوية الثالثة لحياته وأعماله (بلتيمور: وليمز آند ولكنز، 1931)، 36.

49- يجـب تعديل الجملة بإضافة حقيقة أن الكوزمولوجيات غير القائلة بمركزية الأرض كانت عموماً من إفرازات التراث الأفلاطوني – الفيثاغورسي، وقد كانت الكوزمولوجيا الأرسطورية – البطليموسية متفوقة على الفلسفة الأفلاطونية في معارضتهـا لتلك الكوزمولوجيات. انظر الهامشـ: 1، الجزء: 2، حول مركزية الشمس الممكنة عند أفلاطون.

50- ثمـة تحليـلات تاريخية حديثة تشي بأن التدهور السريـع لباطنية النهضة في إنجلـترا العائـدة إلى النظام الملكي تأثـر بالبيئة الاجتماعيـة والسياسية ذات الشحنـة العاليـة، التي ميّـزت التاريخ البريطـاني في القرن السابـع عشر. في أثناء الانتفاضات الثورية للحرب الأهلية الإنجليزية وفترة فراغ العرش (1642 – 1660)، شـاع فيضـ من الفلسفـات الباطنية مثل التنجيـم والهرمسية، وقد بـدا ارتباطهـا الوثيق بحـركات سياسية ودينيـة متطرفة، وعلى نطـاق واسع، تهديـداً لمؤسسة الكنيسة والطبقـات المالكة. باتت كراريس التنجيم أكثر رواجاً مـن الإنجيل في هذه الفترة التي كانت فيها أجهزة الرقابة معطوبة، والمنجمون المتنفـذون من أمثال وليم ليلي كانوا دائبين على تشجيع قوى الثورة والعصيان. علـى المستوى النظـري، كانت الفلسفات الباطنية مؤيـدة لنظرة عالمية شديدة التوافـق مع الحركية السياسيـة والدينية لجملة الحـركات المتطرفة المناهضة للسلطـة، لأي سلطـة، مع نوع من الاقتناع باحتمـال حصول كل فرد مهما كانت مرتبتـه ومهما كان جنسـه، على وميض روحـاني، ومع رؤيـة الطبيعة بوصفها مفعمـة بالحياة، تخترقها السماء والقداسة على جميع المستويات، ودائبة أبدياً علـى التحـول الذاتي. أما بعد عودة الملكية في 1660 فـإن جيشاً كاملاً من كبار الفلاسفـة، الأطباء، ورجال الدين راحـوا يؤكدون أهمية اعتماد فلسفة طبيعية

وفورة، متوازنة، مثل تلك الفلسفة الميكانيكية المنشورة مؤخراً عن جزيئات مادية عاطلة، جامدة، محكومة بقوانين ثابتة على تلك، قطعاً للطريق على «الحماسة» الملهبة للمشاعر في النظرة الباطنية إلى العالم ولدى الطوائف المتطرفة.

ومع شبح فوضى العقود السابقة الاجتماعية في الذاكرة، باتت الأفكار الهرمسية هدفاً لقدرٍ متزايد من الهجوم، توقف التنجيم عن أن يكون مفضلاً وجديراً برعاية الطبقة الراقية أو مادة تُدرَّس في الجامعات، واضطلع العلم الذي تطور في إطار الجمعية الملكية (المؤسسة عام 1660) بدور الدفاع عن النظرة الميكانيكية إلى الطبيعة بوصفها دنيا مادة جامدة مجردة من الروح. ثمة مؤسسون كبار للجمعية الملكية، مثل روبرت بويل وكرستوفر رَنْ، واصلوا، أقله وراء الأبواب المغلقة، يعدون التنجيم مشروعاً (مؤمنين، مثل بيكون، بوجود إصلاح التنجيم علمياً بدلاً من رفضه)، غير أن المناخ السياسي كان متزايد النبذ والمناهضة؛ فبويل، مثلاً، لم يوافق على السماح بنشر دفاعه عن التنجيم إلى ما بعد موته. من الواضح أن هذا السياق نفسه أثّر في نيوتن ومنفذيه (وكلائه بلغة العصر) الأدبيين دافعاً إياهم إلى كبت الخلفية الباطنية، الهرمسية لأفكار نيوتن العلمية. انظر ديفد كوربن «الكشف عن مكنون نيوتن: السحر، الصراع الطبقي، وصعود النزعة الميكانيكية في الغرب»، في كتاب الروح التحليلية، تحرير اتش وولف (إثاكا: مطابع جامعة كورنيل، 1980)؛ باتريك كري، النبوة والسلطة: التنجيم في إنجلترا الحديثة المبكرة (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1989)؛ كرستوفر هل، قلب العالم رأساً على عقب: الأفكار المتطرفة خلال الثورة الإنجليزية (نيويورك: فايكنغ، 1972)؛ وبي ام راتّانسي «الجذور الفكرية للجمعية الملكية»، في ملاحظات ومحاضر عن جمعية لندن الملكية 23 (1968): 129 – 143.

للاطلاع على تحليلين إضافيين للثورة الفكرية نفسها من منطلق الصراع المعرفي بين موقفين مختلفين من الجنس (المثل الأعلى الهرمسي للمعرفة

بوصفهـا نوعاً من التلاحم الشبقي بين الذكر والأنثى، عاكساً نظرة إلى الكون على أنه زواج كوني، في مواجهة البرنامج البيكوني القائم على هيمنة الذكر)، انظـر ايفلـين فوكس كلر، «الـروح والعقـل في ولادة العلم الحديـث»، في كتاب تأملات حول الجنس والعلم (نيوهافن: مطابع جامعة ييل، 1985)، 43 – 65؛ وكارولايـن ميرتشانت، مـوت الطبيعة: النسـاء، البيئة، والثـورة العلمية (سان فرانسيسكو: هاربر آند رو، 1980).

51- غاليليـو، حوار حـول النظامين العالميين الرئيسـين، 328: «يتساءل المرء عن سبب ضآلة عدد مؤيدي الرأي الفيثاغورسي [القائل بأن الأرض متحركة] فيما أجدني مندهشاً من أن يكون أي أشخاص قد بادروا، حتى هذا اليوم، إلى تبنيه واعتماده. كمـا لا أستطيع أن أعبر عما يكفي من الإعجاب بالحصافة اللافتة لأولئك الذين أصـروا على التمسك بهذا الرأي وسلموا بأنه صحيح: لقد أقدم هؤلاء، عبر القوة الخالصة والمجردة للذكاء، على إلزام حواسهم عنوة بتفضيل ما يقوله العقل على ما تبينه التجربة الحسية، وتثبت أنه عكس ما يقوله العقل. إن الحجـج الداحضة [لدوران الأرض] التي قمنـا بمعاينتها معقولة جداً، كما رأينـا؛ وأن يكون البطليموسيون والأرسطويـون مع جميع تلاميذهم قد عدوها حاسمـة ونهائية حجة قوية بالفعل داعمة لمدى فاعليتها. غير أن التجارب التي تناقض صراحة الحركة السنوية [للأرض حول الشمس] أكبر بكثير من حيث قوتهـا الظاهرية، مـا يجعلني أكرر أن ليس ثمة أي حـد لاندهاشي حين أتأمل أريستارخوس وكوبرنيك كانا قادرين علـى تمكين العقل من هزيمة الإحساس على نحوٍ أدى إلى صيرورة الأول، في تحدٍّ للثاني، سيداً لإيمانهما».

52- كبلـر، إيقاعات العالم، ج: 5: «الآن، منـذ الفجر قبل ثمانية أشهر، منذ ضوء النهـار الساطع قبل ثلاثـة أشهر، ومنذ ما قبل بضعة أيـام حين قامت الشمس المكتملـة بتنوير تخميني الرائع، لم يعد أي شيء يقـف في طريقي. مستسلم أنا لنوبـة الجنون المقدسـة بحرية؛ متجرئ أنـا صراحة على الاعـتراف بأنني قد

سرقت أواني المصريين الذهبية، لبناء هيكل لربي يكون بعيداً عن حدود مصر. سوف أحتفل وأمرح، إذا عذرتموني؛ وسوف أتحمل إذا وجهتم اللوم إليَّ. لقد قُضي الأمر، أنا عاكف على تأليف الكتاب - الذي سيُقرأ إما الآن أو في المستقبل من قبل الأجيال القادمة، لا فرق ولا يهم. أستطيع أن أنتظر قارئاً مدة قرن كامل من الزمن، كما انتظر الربُّ نفسُه شاهداً مدةَ ستين قرناً من الزمن».

53- هنا بالذات ربما كان التمايز الأكثر عمقاً بين العلم الكلاسيكي ونظيره الحديث: ففي حين أن أرسطو كان قد افترض أربعة أسباب -مادي، كافٍ، شكلي، ونهائي- لم ير العلم الحديث سوى الأولين قابلين للتسويغ. وهكذا فإن بيكون امتدح ديموقريط على قيامه بإبعاد الرب والعقل عن العالم الطبيعي، على النقيض من أفلاطون وأرسطو اللذين كررا إصرارهما على إقحام الأسباب النهائية في التفسيرات العلمية. انظر أيضاً البيان الأحدث الصادر عن البيولوجي جاك مونو الذي قال: «يتمثل حجر زاوية المنهج العلمي... بالإنكار المنهجي المطرد لفكرة إمكانية الحصول على المعرفة «الصحيحة» عن طريق تفسير الظواهر من منطلق أسباب نهائية - أي من منطلق (أعراض)» (جاك مونو، الصدفة والضرورة: مقال حول الفلسفة الطبيعية للبيولوجيا الحديثة (ترجمة ايه وينهاوس) [نيويورك: راندوم هاوس، 1972]، 21).

54- كان هذا هو الرد الشهير لعالم الفلك والرياضي الفرنسي المعروف بيير سيمون لابلاس على نابليون، حين سئل عن غياب الرب عن نظريته الجديدة حول النظام الشمسي، التي كانت قد أوصلت المحصلة النيوتنية إلى الكمال. بسبب اختلالات - ظاهرية معينة في الحركات الكوكبية كان نيوتن قد اعتقد أن النظام الشمسي بحاجة إلى تصويبات سماوية دورية ليحافظ على استقراره. أما رد لابلاس فقد عكس نجاحه في إثبات أن أي تغيير علماني معروف (مثل السرعتين المتغيرتين لكوكبي المشتري وزحل) إن هو إلا أمر دوري، ما يبقي النظام الشمسي مستقراً كليا وحده دون أي تدخل من جانب السماء.

55- كذلك اضطلع طابع رهبان الكنيسة وتركيبتهم في فرنسا بدور معقد في هذه التطورات. فالشرائح العليا من الرهبان كانوا أنموذجياً مشغولين بأبناء الطبقة الأرستقراطية صغار السن، الذين كانوا يشغلون المناصب السهلة، والذين لم يكن نمط حياتهم، عموماً، قابلاً للتمييز عن نمط حياة الأرستقراطيين العاديين ممن لا علاقة لهم بالكهنوت. كانت الحماسة الدينية على هذا المستوى الكنسي نادرة، وغير باعثة على الثقة لدى الآخرين. ومصالح المؤسسة الكنسية بدت كامنة لا في الرسالة الرعوية الداعية إلى الخلاص الديني بل في فرض الأصولية (التزمت، الأرثوذكسية) والمحافظة على المكاسب السياسية. ومما زاد القضية تعقيداً أن أعداداً متعاظمة من رجال الدين الأرستقراطيين أنفسهم بادرت إلى تبني العقلانية التنويرية ما أفضى إلى تدعيم مواقع القوى العلمانية من داخل هيكلية الكنيسة. انظر جاك بارزون، «المجتمع والسياسة» في تاريخ كولومبيا للعالم، تحرير جون ايه غارّاتي وبيترغي (نيويورك: هاربر آند رو، 1972)، 694 – 700.

56- «أولئك الذين ينطلقون لخدمة الرب وشيطان المال سرعان ما يكتشفون أن ليس ثمة أي رب» (لوغان بيرسال سميث).

57- المسيحيون الذين فسروا ذلك المطلب دليل «رعاية» لا عنوان استغلال، باعتبار الأخير عاكساً للاغتراب الناجم عن السقوط، اعترضوا على مثل هذا الرأي.

الجزء السادس: تحول الحقبة الحديثة

58- كثيراً ما قيل بالاستناد إلى مقدمة كانط الثانية لكتاب نقد العقل المحض؛ إن المؤلف أطلق على رؤياه اسم «ثورة كوبرنيكية» (ومن بين من قالوا ذلك كارل بوبر، بيرتراند رسل، جون ديوي، والطبعة الخامسة عشرة للموسوعة البريطانية مع كثيرين آخرين). وقد أشار آي بي كوهن (في كتاب ثورة في العلم [كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1985] 237 – 243) إلى أن كانط

لم يـدل، على ما يبدو، بذلك التصريح. ومن الجهة الأخرى فإن كانط أقدم صراحـة على تشبيـه إستراتيجيته الفلسفية الجديـدة بنظرية كوبرنيك في الفلـك، وعلى الرغم من أن عبارة «الثورة الكوبرنيكية» قد تكون، إذا توخينا الدقـة التاريخيـة، لاحقـة ومنتميـة إلى زمن مـا بعد كل كوبرنيـك وكانط، كليهما، فإن العبارة من ناحية والمقارنة من ناحية أخرى دقيقتان ومضيئتان في الوقت نفسه.

59- «أستطيـع أن أقـول وأنـا مطمئن: إن أحـداً لا يفهم ميكانيـكا الكم (نظرية الكم)» ريتشارد فينمان.

60- مقتبسـ في هيوستـون سميـث، ما بعد عقل مـا بعد الحداثـة، طبعة منقحة (ويتن، ايلينوي: كوست، 1989)، 8.

61- كانت أفكار كون، المطروحة أولاً في كتاب بنية الثورات العلمية (1962)، جزئياً، ثمرة إنجازات ذات شأن في دراسة تاريخ العلم تحققت قبل جيل، ولاسيما كتاب الكسانـدر كويره وايه أو لفجـوي. كذلك كانت جملة تطورات رئيسة حاصلة في إطار الفلسفة الأكاديمية مثـل تلك المرتبطة بفتغشتاين الكهل، وبتقدم الجدل في المدرسـة التجريبيـة المنطقية من رودولـف كارناب وصـولاً إلى دبليو في أو كويـن، منطوية على قدرٍ غير قليل من الأهميـة. فالمحصلة المقبولة على نطاق واسـع لذلك الجدل تمثلت أساساً بتأكيد صحة موقف كانطي ذي طابع نسبي: بمعنـى أن المـرء لا يستطيـع، في التحليل الأخـير، أن يقوم منطقيـاً باحتساب حقائـق معقدة من عناصر بسيطة مستمدة مـن الإحساس المباشر، لأن جميع مثل هذه العناصر الحسية البسيطة محددة، في النهاية، بأنطولوجيا لغة معينة، وثمـة حشد من اللغات، لكل منها طريقتها الخاصة الفريدة في الاستدلال على الواقـع، مع قيام كل منهـا انتقائياً باستنباط الأشيـاء التي تصفها وتحددها. واختيار اللغة المرشحة للاستخـدام يتوقف، آخر المطاف، على الأغراض التي يرغـب المرء في تحقيقهـا، لا على «الحقائـق» الموضوعية المؤلفـة والمركَّبة هي

نفسها بفعل المنظومات النظرية واللغوية إياها، التي تتم محاكمة تلك الحقائق من خلالها. إن جميع «المعطيات الخام» مشبعة سلفاً بشحنات نظرية. انظر دبليو في أو كوين، «عقيدتا التجريبية الجامدتان»، في كتاب من وجهة نظر منطقية، طبعة ثانية (نيويورك: هاربر آند رو، 1961) 20 – 46.

62- الكلمة الحاسمة التي عبر هيغل من خلالها عن مفهومه للتكامل الجدلي (الديالكتيكي) هي كلمة آوفهيبن (aufheben) الألمانية التي تعني «الحذف» من جهة و«الرفع أو الترقية» من جهة ثانية. ففي لحظة الصيرورة (السينثسيز synthesis)، يجري الحفاظ على حالة التناقض والتعالي عليها، إنكارها وتحقيقها في الوقت نفسه.

63- رونالد سوكنيك، «موت الرواية»، في كتاب موت الرواية وقصص أخرى (نيويورك: دايال، 1969)، 41. بنبرة أقل عبثاً، ربما أمكن القول: إن الممثل يلخص مزاج ما بعد الحداثة الفني، ويجسد هوية ما بعد الحداثة عموماً، لأن واقعه (ها) يبقى غامضاً على نحوٍ متعمد ومدروس وغير قابل للاختزال. السخرية طاغية على الحركة: الأداء أو التمثيل هو كل شيء. ليس الممثل، بالمطلق، ملزماً أحادياً بأي معنى حصري، بأي حقيقة حرفية. كل الأشياء مدرجة في خانة «كما لو».

64- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1979)، 166.

65- إهاب حسن، مقتبس في ألبرت ولنر، «حول جدل (ديالكتيك) الحداثة وما بعد الحداثة»، براكسيس انترناشيونال 4 (1985): 338. انظر أيضاً مناقشة ريتشارد جي بيرنشتاين للفقرة نفسها في خطابه الرئاسي أمام جمعية أمريكا الميتافيزيقية عام 1988 بعنوان («الميتافيزيقا، النقد، اليوتوبيا»، المجلة الميتافيزيقية 42 [1988]: 259 – 260)، حيث يميز موقف ما بعد الحداثة الفكري بكونه شبيهاً أحياناً بوصف هيغل بنوع من نزعة الشك المجردة المتحققة

ذاتياً، «التي لا ترى إلا العدم المحض في نتيجتها... [و] لا تستطيع أن تصل إلى مـا هو أبعد من هناك، بل يتعين عليهـا أن تنتظر لترى ما إذا كان شيء جديد سيأتـي وما هو، من أجل أن تقذف بـه أيضاً إلى الهاوية الفارغة نفسها، (جي دبليـو اف هيغـل، فنومينولوجيا الـروح، ترجمة ايه في ملـر [اكسفورد: مطابع جامعة اكسفورد، 1977]، 51).

66- آرنولد جي توينبي، في الموسوعة البريطانية الطبعة الـ 15، اس في «الزمن».

67- فريدريـك نيتشـه، العلم الخليـع، ترجمة دبليو كاوفمـان (نيويورك: راندوم هاوس، 1974)، 181.

68- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، ترجمة تالكوت بارسونز (نيويورك: أبناء تشارلز سكربنر، 1958)، 182.

69- جـارل جـي يونغ، «النفس غـير المكتشفة»، في مؤلفـات كارل وغوستاف يونغ الكاملة ج: 10، ترجمة آر اف هل، تحرير اتش ريد وآخرين (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1970)، الفقرتان 585 – 586.

الجـزء السابـع: ذيـل

70- جـون جي ماكديرمـوت، ندوة «إعادة النظر في الفلسفـة»، معهد إسالَن، بيغ سور، كاليفورنيا، حزيران/يونيو 1987.

71- لم تكـن نظرية المأزق المـزدوج إلا تطبيقاً لنظرية بيرتراند رسل عن الأنماط المنطقيـة (من رسل والفريد نورث وايتهد: برنسيبا ماثماتيكا) لنوع من تحليل أشـكال التواصـل الفصامية. انظر غريغـوري بيتسون وآخريـن. «نحو نظرية للشيزوفرينيا (الفصـام)» في بيتسون، خطوات إلى إيكولوجيا للعقل (نيويورك: بالانتاين، 1972)، 201 – 227.

72- إيرنسـت غلـنر، شـرعنة الاعتقـاد (كامبرج: مطابـع جامعة كامبرج)، 206 – 207.

73- فانسانت بروم، يونغ: الإنسان والأسطورة (نيويورك: آثينيوم، 1978)، 14.

74- يونـغ، «تعليق سايكولوجي على «الكتاب التيبتي عن التحرير العظيم» مؤلفات كارل غوستـاف يونغ الكاملة، ج: 11، ترجمـة آر اف سي هل، تحرير اتش ريد وآخرين (رنستون، مطابع جامعة برنستون، 1969)، الفقرة 759.

75- لعـل أشمل تقديمات أدلة غروف السريرية ومـا تنطوي عليه من مضاعفات هي تلك التي يمكن العثور عليها في ستانسلاف غروف، ميادين لا وعي الإنسان: ملاحظـات من مبحث الال اس دي (نيويرك: فايكنغ، 1975) وعلاج الال اس دي النفسـاني (بومونا، كاليفورنيـا: هنتر هاوس، 1980). ثمـة رواية شعبية أحـدث في كتابـه ما بعد الدمـاغ: الولادة، الموت، والتعـالي في الطب النفساني (آلباني: مطابع جامعة ولاية نيويورك، 1985).

76- ينبغـي عـدم إساءة فهم الأدلـة السريرية المستمدة مـن أبحاث غروف ذات العلاقـة بتجربـة ما قبل الولادة على أنها موحية بفعـل نوع من سببية فرويدية خطيـة - ميكانيكيـة، حيـث تبدو صدمـة الـولادة الفردية متمخضـة آلياً عن عقـد نفسية وفكرية محددة بنفس الطريقـة «الهيدروليكية»، إلى هذا الحد أو ذاك، التـي كانت صدمة أوديـب الطفولية تتجلى بها أمـام المحللين النفسيين التقليديـين مفضية إلى أعراض مرضية معينة. لعل الأدلة تشي، بالأحرى، بما يمكن تسميته شكلاً أنموذجياً أصلياً من أشكال التعليل، حيث تبدو عملية عيش الفرد من جديد عملية الولادة وسيلة انخراط في عملية حياة - بعث أنموذجية أصليـة، عابرة للأشخاص، أوسع وأكبر، مع بقاء المستويين الفردي والجماعي للنفس متشابكين تشابكاً جذرياً. فمسلسل ما قبل الولادة لا يبدو، آخر المطاف، متجـذراً أو قابلاً للاختزال إلى، تجربـة الفرد الأصلية مع الولادة البيولوجية؛ بـل لعل الـولادة البيولوجيـة نفسها تبدو عاكسـة لواقع أنموذجـي أصلي أكثر إحاطـة، واقـع يستطيـع بلوغه مباشرة من هـم في عملية ما قبل الـولادة، إما عفويـاً (كما في «تجـارب دليلة الروح الظلماء»)، في طقـس ديني، أو في عملية علاج نفسـاني قائم على الاختبار. لا يتم النظر هنا إلى تجربة الولاة بوصفها

جذراً نهائياً، سبباً اختزالياً في منظومة مغلقة، بل على أنها محور إغناء، نقطة تحول اختبارية بين وقائع شخصية وأخرى عابرة للأشخاص.

تقترح أدلة غروف، إذاً، فهماً للتعليل أكثر تعقيداً من ذلك الذي يقدمه التصور العلمي التقليدي الحديث للسببية الخطية - الميكانيكية، وتشير، بالتوافق مع المعطيات والنظريات الأخيرة المنبثقة من حقول أخرى كثيرة، نحو تصور يزاوج بين أشكال التعليل الإشراكية، الشكلية، والغائية - تصور يكون من حيث الطابع أقرب إلى المفاهيم الأفلاطونية والأرسطوية الكلاسيكية عن التعليل الأنموذجي الأصلي، الشكلي، والنهائي، كما إلى الفهم الأنموذجي الأصلي لدى يونغ الكهل أو الشيخ. تبقى المبادئ الناظمة لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) هذه رمزية، لا حرفية، متعددة القيم جذرياً من حيث الطابع، موحية بانطولوجيا لاثنائية معنونة مجازياً بشعار «انحدار دائم!» - وهو فهم طوره في العقود الأخيرة مفكرون مختلفون اختلاف أون بارفيلد، نورمان او براون، جيمس هِلّمان، وروبرت بيلاّه.

77- جيمس هلمان، عادة النظر في السايكولوجيا (نيويورك: هاربر آند رو، 1975)، 126.

78- كثيراً ما يبادر كتاب ومحررون في هذه الأيام إلى التعليق على الصعوبة التي تواجههم لدى إعادة النظر في كثير من الجمل التي كُتبت بصيغة «الإنسان» [الذكر، لا الإنسانة] التقليدية التي يحلو لهم إبدالها بعبارة محايدة جنسياً. والصعوبة ناشئة، جزئياً، من حقيقة أن لا عبارة أخرى تحاول الإشارة، على نحوٍ متزامن، إلى الجنسين الإنسانيين كليهما (أي إلى سائر الكائنات البشرية) وإلى كينونة إنسانية جنسية منفردة. بمعنى أن كلمة «إنسان» قادرة استثنائياً على التعبير عن كيان فردي وشخصي مجازياً يكون في الوقت نفسه جماعي الطابع: فكلمة «إنسان» تعني فرداً كلياً أو كونياً، شخصية أنموذجية أصلية، خلافاً لكل من تعبيرات «البشر»، «الجنس الإنساني»، «النوع البشري»، «الناس»، «الشعب» و«الرجال والنساء». غير أنني أعتقد أن السبب الأعمق

الكامــن وراء صعوبة إعادة النظر في مثل هذه الجمل هو كون المعنى الكلي لمثل هذه الجمل، كما جرى تصورها في الأساس مهيكلاً، ضمناً، حول هذه الصورة الخاصة للإنسان الأنموذجي الأصلي الذكر. وكما يتضح من أي قراءة متمعنة ومدقّقــة لعدد كبير مــن النصوص ذات العلاقة -إغريقيــة- رومانية، يهودية - مسيحية، وعلمية - إنسانية حديثة - فإن كلاً من البنية القواعدية - اللغوية والمعنــى الجوهري للغــة اللذين دأبت أكثرية كبار المفكريــن على استخدامهما لتمثيــل الحالــة الإنسانيــة والمشــروع الإنســاني بمــا في ذلك ملحمــة الإنسان الدرامية، حالته المثيرة للرثاء والشفقة، وغطرسته، وثيقتا الارتباط، على نحوٍ لا ينفصم، بالحضور اللاواعي لهذه الشخصية الأنموذجية الأصلية، «الإنسان». يمكــن النظر، على أحــد المستويات، إلى «إنسان» الــتراث الفكري الغربي على أنه مجرد «كلي زائف» مركب اجتماعياً، ينطوي استخدامه على عكس المجتمع الخاضع لهيمنة الذكر من جهة وعلى الإسهام في صياغة هذا المجتمع من جهة ثانيــة. غير أن الإنسان يمثل أيضاً، علــى مستوى أعمق، أنموذجاً أصلياً نابضاً بالحيــاة يتقاسمه أعضاء الجنسين كليهما، شــاؤوا أم أبوا. ثمة حضارة ودنيا كاملتــان تمت كوكبتهمــا بحضوره الفاعل المبدع، الإشــكالي والملتبس. وبالفعل فــإن هــذا الكتاب قام بروايــة قصة «الإنســان الغربي» بكل مــا فيها من مجد مأساوي، عمى، وصعود، فيما أعتقد، نحو التعالي الذاتي.

في محطة من محطات المستقبل، من المحتمل بقوة أن يختفي الاستخدام الغافل للتعبيرات الذكورية. وإذا كان هذا الكتاب سيُقرأ في ذلك السياق الجديد، فإن الدور الأساسي الذي يضطلع به التركيب الاستثنائي للإنسان المشار إليه بكلمة «إنســان» (المذكر) في هذا الســرد سيبرز بقدرٍ متزايد الوضــوح، وإن أعداداً كبيرة من تعديــلات وتصويبات ذلك الاستخدام التاريخــي - السايكولوجية، الاجتماعية، الثقافية، الفكرية، الروحية، البيئية، الكوزمولوجية - ستغدو أكثر صراحــة. وحــين تكف اللغة المنحــازة جنسياً عن أن تكون القاعــدة الراسخة، فإن مجمل النظرة العالميــة الثقافية ستكون قد انتقلت إلى قلب حقبة جديدة. ستكــون جملة الأنواع القديمة من الجُمَل وأشباه الجمل، طبيعة صورة الإنسان

الذاتيــة، مكانــة البشرية في الكــون (الكوزموســ) والطبيعــة، طبيعة ملحمة الإنســان الدراميــة بالذات، قــد انقلبت رأســاً على عقب، قد شهــدت انقلاباً جذرياً. فمع رحيل اللغة ترحل النظرة العالمية - والعكس بالعكس.

79- يمكــن الإتيــان هنا على ذكــر تعقيبين مهمين في هذا الجــدل (الديالكتيك) الطاغــي. أولاً، من الممكن، كما يتضح من السرد وجملة الملاحظات والهوامش المختلفة، رؤية تطور العقل الغربي تطوراً مطبوعاً، في كل من مراحله، بنوع من التفاعــل المركب بين الذكر والأنثى، مع حالات إعادة التحام جزئية حاصلة مع الأنثى بالتزامن مع المنعطفــات الإبداعية الكبرى والعظيمة في مسيرة الثقافة الغربية منذ ولادة الحضارة الإغريقية وصاعداً. ما من حصيلة تركيبية وولادة إلا وكانــت تؤسس لمرحلة في العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) الأوسع بكثير بين الذكر والأنثى، تلك العلاقة الحاضنة، باعتقادي، لتاريخ العقل الغربي ككل.

غــير أن هنــاك عملية جدلية (ديالكتيكية) أخــرى، متضافرة مع هذه العلاقة المتطورة المتكشفة فيما بين الذكر والأنثى، لعبت دوراً أكثر وضوحاً وصراحة في الروايــة التاريخية، وهي منطوية على نــوع أساسي من الاستقطاب الأنموذجي الأصلــي في داخل طبيعة الذكــر نفسه. فمن جهة يمكن فهم مبدأ الذكورة (في كل مــن الرجال والنســاء، مرة أخرى) من منطلق ما يمكن أن نطلق عليه اسم الدافــع البرميثيوسي: الدافع القائم على القلق، البطولة، التمرد والثورة؛ على الفرديــة والابتكار؛ علــى التطلع الأبدي إلى الحرية، الاستقــلال، التغيير، وما هــو جديد. ومن الجهة المقابلة ثمــة الوجه المكمل والنقيضــ، ثمة ما يمكن أن نطلــق عليه اســم الدافع الزُّحَلــي (الساتورني): الدافع الميــال إلى المحافظة، الاستقرار، التحكــم، الهيمنة؛ دافع الحرص على الصيانة، النظام، الاحتواء، والكبت - أي الوجه الشرعي -الهيكلي- التراتبي للذكر الذي تجلى في النظام البطريركي (الأبوي).

إن كلاً مــن وجهــي الذكــر -البروميثيوســي والزُّحَلي، الابــن والأب- متضمن في الآخــر. كل منهمــا يتطلب نقيضه، يستحضره، وينمــو ليصبحه. على المدى

الواسـع. يمكـن رؤية آلية التوتـر بين المبدأيـن بوصفهما آليـة مؤسسة لعملية الجدل (الديالكتيك) الدافعة لـ «التاريخ» (على مختلف الأصعدة السياسية، الفكريـة، والروحيـة). من المؤكـد أن هذه العمليـة الجدليـة (الديالكتيكية) هـي التي دأبت علـى تحريك عجلة الملحمـة الدرامية الداخلية مـن أول كتاب آلام العقـل الغربـي إلى آخره: إنهـا آلية التفاعل النشطـة التي لا تعرف معنى التوقف فيما بين النظـام والتغيير، السلطة والتمرد، التحكم والحرية، التقليد والتجديـد، البنيان والثورة. إلا أنني أرى أن هذا الجدل (الديالكتيك) الجبار يبدو، آخر المطاف، كما لو كان دافعاً لـ، ومدفوعاً بجدل (ديالكتيك) آخر أكبر وأقوى يتضمن الأنثى، أو «الحياة».

Bibliography

Aeschylus. The extant plays in 2 vols. of The Complete Greek Tragedies. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1953—56.

Aquinas, Thomas. An Aquinas Reader. Edited, with an introduction by Mary T. Clark. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.

Aquinas, Thomas. Basic Writings of St. Thomas Aquinas. Edited by A. C. Pegis. 2 vols. New York: Random House, 1945.

Aquinas, Thomas. Summa Theologica. Translated by the English Dominican Fathers. 3 vols. New York: Benziger, 1947—48.

Aristotle. The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Armitage, Angus. Copernicus, The Founder of Modern Astronomy. New York: Thomas Yoseloff, 1957.

Armstrong, A. H., ed. The Cambridge History of later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Augustine. An Augustine Reader. Edited, with an introduction by J. J. O'Meara. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973.

Augustine. Basic Writings of Saint Augustine. Edited by W. J. Oates. 2 vols. New York: Random House, 1948.

Augustine. The City of God. Translated by M. Dods. New York: Modern Library, 1950.

Augustine. The Confessions. Translated by J. K. Ryan. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.

Augustine. Works. Edited by M. Dods. Edinburgh: Clark, 1871—77.

Bacon, Francis. Advancement of Learning; Novum Organum; The New Atlantis. In Great Books of the Western World, Vol. 30. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Bainton, Roland. The Reformation of the Sixteenth Century. Boston: Beacon Press, 1985.

Barbour, Ian. Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion. New York: Harper & Row, 1974.

Barfield, Owen. "Coleridge's Philosophical Lectures." Towards 3, 2 (1989): 27—30.

Barfield, Owen. Saving the Appearances: A Study in Idolatry. 2nd ed. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press 1988.

Barnett, Lincoln. The Universe and Dr. Einstein. Rev. ed. New York: William Morrow, 1972.

Barnhart, Bruno. "Monastic Wisdom and the World of Today." Monastic Studies 16 (1985): 111—138.

Barnhart, Bruno. "The Sophia Hypothesis." Paper presented at symposium, The Feminine Wisdom Traditions and Creation Spirituality in Christianity; at - conference, Gaia Consciousness: The Goddess and the Living Earth, California Institute of Integral Studies, San Francisco, April 1988.

Barzun, Jacques. Classic, Romantic, and Modern. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Barzun, Jacques. Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Bate, William Jackson. "The Crisis in English Studies." Harvard Magazine, Sept.-Oct. 1982: 46—53.

Bateson, Gregory. Mind and Nature: A Necessary Unity. New York: Dutton, 1979.

Bateson, Gregory. Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine, 1972.

Baudelaire, Charles. Les Fleurs du Mal. Translated by F. Duke. Charlottesville: University Press of Virginia, 1961.

Baynes, Kenneth, James Bohman, Thomas McCarthy, eds. After

Philosophy: End or Transformation? Cambridge: MIT Press, 1987.

Beauvoir, Simone de. The Second Sex. Translated and edited by H. M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf, 1953.

Beckett, Samuel. Endgame. New York: Grove Press, 1958.

Beckett, Samuel. Waiting for Godot. New York: Grove Press, 1954.

Bellah, Robert N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York: Harper & Row, 1970.

Benz, Ernst Wilhelm. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life. Translated by R. Winston and C. Winston. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963.

Benz, Ernst Wilhelm. Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin. Translated by H. 0. Frank. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.

Bergson, Henri. Creative Evolution. Translated by A. Mitchell. New York: Modern Library, 1944.

Berkeley, George. The Principles of Human Knowledge. In Great Books of the Western World, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Bernstein, Richard J., ed. Habermas and Modernity. Cambridge: MIT Press, 1985.

Bernstein, Richard J. "Metaphysics, Critique, Utopia." Review of Metaphysics 42 (1988): 255—273.

Bible. Authorized King James Version. Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1981.

Bible, The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Expanded ed. Revised Standard Version. Edited by H. G. May and B. M. Metzger. New York: Oxford University Press, 1977.

Blake, William. The Poetry and Prose of William Blake. Edited by D. V. Erdman. Commentary by H. Bloom. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.

Boas, George. Dominant Themes of Modern Philosophy: A History. New York: Ronald, 1957.

Boethius. The Consolation of Philosophy. Translated by R. Green. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

Bohm, David. Wholeness and the implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bohr, Niels. Atomic Physics and the Description of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Bonner, Gerald. "The Spirituality of St. Augustine and Its Influence on Western Mysticism." Sobornost 4, 2 (1982): 143—162.

Bornkamm, Gunther. Jesus of Nazareth. Translated by I. McLuskey and F. McLuskey with J. M. Robinson. New York: Harper & Row, 1975.

Bouyer, Louis. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. Translated by M. P. Ryan. New York: Seabury, 1982.

Bridgman, P. W. The Logic of Modern Physics. New York: Macmillan, 1946.

Brodrick, James. The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J. 2 vols. London: Longmans, Green, 1950.

Brome, Vincent. Jung: Man and Myth. New York: Atheneum, 1978.

Bronowski, Jacob, and Bruce Mazlish. The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel. New York: Harper & Row, 1960.

Brown, Norman O. Love's Body. New York: Random House, 1968.

Brown, Raymond E. Biblical Reflections on Crises Facing the Church. New York: Paulist Press, 1975.

Burckhardt, Jacob. The Civilization of the Renaissance in Italy. Translated by 5. 0. C. Middlemore. New York: Harper Torchbook, 1958.

Burnaby, J. Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine. London: Hodder & Stoughton, 1938.

Butterfield, Herbert. The Origins of Modern Science, 1300—1800. Rev. ed. New York: Free Press, 1965.

Butterfield, Herbert. Writings on Christianity and History. Edited by C. T. McIntyre. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Byron, George Gordon. Lord Byron: Selected Letters and Journals. Edited by L. A. Marchand. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Campbell, Joseph. The Hero with a Thousand Faces. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Campbell, Joseph. The Masks of God. Vol. 3, Occidental Mythology. New York: Viking, 1964.

Camus, Albert. The Myth of Sisyphus and Other Essays. Translated by J. O'Brien. New York: Random House, 1959.

Camus, Albert. The Stranger. Translated by S. Gilbert. New York: Random House, 1954.

Capra, Fritjof. The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism. Berkeley: Shambhala, 1975.

Capra, Fritjof. The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture. New York: Simon and Schuster, 1982.

Carnap, Rudolf. "The Rejection of Metaphysics." In 20th Century Philosophy: The Analytic Tradition, edited by M. Weitz. New York: Free Press, 1966.

Caspar, Max. Kepler. Translated and edited by C. D. Hellman. London: AbelardSchuman, 1959.

Cassirer, Ernst. The Philosophy of Symbolic Forms. Translated by R. Manheim. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1955—57.

Castiglione, Baldesar. The Book of the Courtier. Translated by 0. Bull. Baltimore: Penguin, 1976.

Cellini, Benvenuto. The Autobiography of Benvenuto Cellini. Translated by J. A. Symonds. New York: Modern Library, 1985.

Chadwick, Henry. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford: Oxford

University Press, 1966.

Chenu, M. D. Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West. Edited and translated by J. Taylor and L. K. Little. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Chenu, M. D. Toward Understanding Saint Thomas. Translated by A. M. Landry and D. Hughes. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Chodorow, Nancy J. Feminism and Psychoanalytic Theory. New Haven: Yale University Press, 1989.

Chodorow, Nancy J. The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley: University of California Press, 1978.

Chroust, Anton-Hermann. Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

Cicero, Marcus Tullius. The Basic Works of Cicero. Edited by M. Hadas. New York: Modern Library, 1951.

Cicero, Marcus Tullius. De Natura Deorum; Academica. With an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Clement of Alexandria. The Exhortation to the Heathen. In The Ante-Nicene Fathers, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Vol. 2. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1967.

Cohen, I. B. Revolution in Science. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Coleridge, Samuel Taylor. The Portable Coleridge. Edited by I. A. Richards. New York: Viking, 1950.

Colorado, Pam. "Bridging Native and Western Science." Convergence 21, 268 - 49 :(1988) 3/.

Comte, Auguste. Introduction to Positive Philosophy. Edited by F. Ferre. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Condorcet, Antoine-Nicolas, Marquis de. Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. Translated by J. Barraclough. Westport, Conn.: Hyperion, 1979.

Copernicus, Nicolaus. On the Revolutions of the Heavenly Spheres. Translated by C. O. Wallis. In Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Copernicus, Nicolaus. Three Copernican Treatises: The Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, the Narratio Prima of Rheticus. Translated, with an introduction by E. Rosen New York: Columbia University Press, 1939.

Cornford, F. M. Plato's Cosmology. London: Routledge, 1966.

Curry, Patrick. Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Cutler, Donald R., ed. The Religious Situation: 1968. Boston: Beacon Press, 1968.

Dante. The Banquet. Translated by K. Hillard. London: Routledge & Kegan Paul, 1889.

Dante. The Divine Comedy. Translated by C. S. Singleton. 3 vols. Princeton: Princeton University Press, 1973—75.

Danto, Arthur C. The Philosophical Disenfranchisement of Art. New York: Columbia University Press, 1986.

Darwin, Charles. The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Darwin, Charles. The Origin of Species. New York: Dutton, Everyman's University Library edition of the 6th ed. (1882), 1971.

de Beer, Sir Gavin. Charles Darwin: A Scientific Biography. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

Derrida, Jacques. Margins of Philosophy. Translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Derrida, Jacques. Writing and Difference. Translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descartes, René. The Philosophical Works of Descartes. Translated by E. S.. Haldane and 0. R. T. Ross. 2 vols. New York: Dover, 1955.

Dewey, John. Experience and Nature. Rev. ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1971.

Dewey, John. The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. New York: Minton, Balch, 1929.

Dijksterhuis, E. J. The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton. Translated by C. Dikshoorn. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Dodds, E. R. The Ancient Concept of Progress. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Dodds, E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951.

Dodds, E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. New York: Norton, 1970.

Dostoevsky, Fyodor. The Brothers Karamazov. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1933.

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1950.

Dostoevsky, Fyodor. Notes from Underground. Edited and translated by M. Katz. New York: Norton, 1989.

Dreyer, J. L. E. A History of Astronomy from Thales to Kepler. 2nd ed. New York: Dover, 1953.

Duhem, Pierre. To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo. Translated by E. Doland and C. Maschr. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Eckhart, Meister. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises,

and Defense. Translated, with an introduction by E. Colledge and B. McGinn. New York: Paulist Press, 1981.

Eckman, Barbara. "Jung, Hegel, and the Subjective Universe." Spring 1986 (Dallas: Spring Publications, 1986): 88—89.

Edinger, Edward F. Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche. Baltimore: Penguin, 1973.

Edwards, Jonathan. Apocalyptic Writings. In The Works of Jonathan Edwards, Vol. 5, edited by S. J. Stein. New Haven: Yale University Press, 1977.

Einstein, Albert. The Meaning of Relativity. 5th ed. Princeton: Princeton University Press, 1956.

Einstein, Albert. Relativity: The Special and the General Theory. Translated by R. W. Lawson. New York: Crown, 1961.

Eliade, Mircea. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Translated by W. R. Trask. New York: Harper & Row, 1954.

Eliot, T. S. Complete Poems and Plays. New York: Harcourt, Brace & World, 1971.

Emerson, Ralph Waldo. The Collected Works. 4 vols. Edited by A. R. Ferguson et al. Cambridge: Harvard University Press, 1979—87.

Engeisman, Joan Chamberlain. The Feminine Dimension of the Divine. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.

Erasmus. The Epistles of Erasmus. Translated by F. M. Nichols. London: Longmans, Green, 1901.

Erikson, Erik. Childhood and Society. 2nd ed. New York: Norton, 1950.

Euripides. The extant plays in 5 '8ls. of The Complete Greek Tragedies. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1955—59.

Evans, Donald. "Can We Know Spiritual Reality?" Commonweal, 13 July 1984.

Fairbairn, W. R. D. An Object-Relations Theory of the Personality. New York: Basic Books, 1952.

Fenichel, Otto. The Psychoanalytic Theory of Neurosis. New York: Norton, 1945.

Ferenczi, Sandor. Thalassa: A Theory of Genitality. Translated by H. A. Bunker. New York: Norton, 1968.

Ferguson, W. K., et al. Renaissance: Six Essays. New York: Harper Torchbook, 1962.

Feyerabend, Paul. Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. Rev. ed. London: Verso, 1988.

Feyerabend, Paul. Science in a Free Society. London: Verso, 1978.

Ficino, Marsilio. The Book of Life. Translated by C. Boer. Irving, Tex.: Spring Publications, 1980.

Ficino, Marsilio. The Letters of Marsilio Ficino. Translated by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. 2 vols. Preface by P. 0. Kristeller. London: Shepheard-Walwyn, 1975.

Ficino, Marsilio. Platonic Theology. Selected passages translated by J. L. Burroughs. Journal of the History of Ideas, 5, 2 (1944): 227—239.

Findlay, J. N. Ascent to the Absolute. London: Allen and Unwin, 1970.

Findlay, J. N. Hegel: A Re-examination. New York: Humanities Press, 1958.

Finley, John H. Four Stages of Greek Thought. Stanford: Stanford University Press, 1966.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. Translated by A. M. Sheridan Smith.London: Tavistock, 1972.

Foucault, Michel. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. Edited by C Gordon. New York: Pantheon, 1980.

Fox, Robin Lane. Pagans and Christians. New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Frank, Francine Wattman, and Paula A. Treichler. Language, Gender, and Professional Writing. New York: Modern Language Association, 1989.

Freeman, Kathleen, ed. and trans. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Freud, Anna. The Ego and the Mechanisms of Defense. Rev. ed. New York: International Universities Press, 1966.

Freud, Sigmund. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. Edited byJ. Strachey. 21 vols. New York: Hogarth, 1955—61.

Fromm, Erich. The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.

Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Translated by G. Barden and J. Cumming. New York: Seabury, 1970.

Galbraith, John Kenneth. The New Industrial State. 4th ed. Boston: Houghton Mifflin, 1985.

Galilei, Galileo. Dialogue Concerning the Two Chief World Systems—Ptolemaic and Copernican. Translated by S. Drake. Berkeley: University of California Press, 1953.

Galilei, Galileo. Discoveries and Opinions of Galileo. Translated by S. Drake. New York: Doubleday, 1957.

Galilei, Galileo. Sidereus Nuncius, or, The Sidereal Messenger. Translated, with an introduction by A. van Helden. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Galilei, Galileo. Two New Sciences. Translated by S. Drake. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.

Garin, Eugenio. Italian Humanism. Translated by P. Munz. Oxford: Blackwell, 1965.

Garraty, John A., and Peter Gay, eds. The Columbia History of the World. New York: Harper & Row, 1972.

Geertz, Clifford. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." in interpretive Social Science: A Reader, edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979.

Gellner, Ernest. The Legïtimation of Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Geymonat, Ludovico. Galileo Galilei: A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science. Translated by S. Drake. New York: McGraw-Hill, 1965.

Gibbon, Edward. The Decline and Fall of the Roman Empire. 3 vols. New York: Modern Library, 1977.

Gilkey, Langdon. Religion and the Scientific Future: Reflections on Myth, Science, and Theology. New York: Harper & Row, 1970.

Gilligan, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gilson, Etienne. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. Translated by L. K. Shook. New York: Random House, 1956.

Gilson, Etienne. - History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York: Random House, 1955.

Gimbutas, Marija. The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500—3500 B.C.: Myths and Cult images. Rev. ed. Berkeley: University of California Press, 1982.

Gimbutas, Marija: - The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization. San Francisco: Harper & Row, 1989.

Gingerich, Owen. "From Copernicus to Kepler: Heliocentrism as Model and as Reality." Proceedings of the American Philosophical Society 117(1973): 513—522.

Gingerich, Owen. "Johannes Kepler and the New Astronomy." Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society 13 (1972): 346—373.

Gleick, James. Chaos: Making a New Science. New York: Viking, 1988.

Goethe, Johann Wolfgang von. Faust Parts One and Two. Translated by G. M. Priest. In Great Books of the Western World. Vol. 47. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Gombrich, E. H. Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation. 2nd ed., rev. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Graves, Robert. The Greek Myths. 2 vols. Rev. ed. New York: Penguin, 1960.

Grenet, Paul. Thomism. Translated by J. F. Ross. New York: Harper & Row, 1967.

Grof, Stanislav. Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy. Albany: State University of New York Press, 1985.

Grof, Stanislav. LSD Psychotherapy. Pomona, Calif.: Hunter House, 1980.

Grof, Stanislav. Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research. New York: Viking, 1975.

Grube, Georges M. A. Plato's Thought. Boston: Beacon Press, 1958.

Gusdorf, Georges. Speaking. Translated, with an introduction by P. T. Brockelman. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965.

Guthrie, W. K. C. The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle. New York: Harper Torchbook, 1960.

Guthrie, W. K. C. - A History of Greek Philosophy. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962—81.

Habermas, Jurgen. Knowledge and Human Interests. Translated by J. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

Hall, Nor. The Moon and the Virgin: Reflections on the Archetypal Feminine. New York: Harper & Row, 1980.

Hanson, N. R. Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual

Foundations of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Harding, Sandra. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?" Dialectica 36 (1982): 225—242.

Harrison, Jane Ellen. Prolegomena to the Study of Greek Religion. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Hayman, Ronald. Nietzsche: A Critical Life. New York: Oxford University Press, 1980.

Heath, Sir Thomas L. Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Hegel, G. W. F. Early Theological Writings. Translated by T. M. Knox, with an introduction and fragments translated by R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Hegel, G. W. F. The Essential Writings. Edited by F. G. Weiss. New York: Harper & Row, 1974.

Hegel, G. W. F. - Introduction to the Lectures on the History of Philosophy. Translated by T. M. Knox - and A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Hegel, G. W. F. - The Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. - Philosophy of Mind. Translated by W. Wallace, with the Zusätze in Boumann's text translated by A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hegel, G. W. F. - Reason in History. Translated by R. S. Hartman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.

Heidegger, Martin. Being and Time. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Heidegger, Martin. "'Only a God Can Save Us': The Spiegel Interview (1966)." Translated by W. J. Richardson. In Heidegger: The Man and the Thinker, edited by T. Sheehan.. Chicago: Precedent, 1981.

Heilbroner, Robert. The Worldly Philosophers. New York: Simon and Schuster, 1980.

Heisenberg, Werner. Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Physics. New York: Harper & Row, 1962.

Herbert, Nick. Quantum Reality: Beyond the New Physics. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.

Herder, Johann Gottfried. Reflections on the Philosophy of the History of Mankind. Abridged, with introduction by F. E. Manuel. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Hesiod. The Works and Days; Theogony; The Shield of Heracles. Translated by R. Lattimore. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.

Hesse, Mary. Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Hill, Christopher. The World Turned Upside Down: Radical ideas During the English Revolution. New York: Viking, 1972.

Hiliman, James. "Anima Mundi: The Return of the Soul to the World." Spring 1982 (Dallas: Spring Publications, 1982): 7 1—93.

Hiliman, James. Re-Visioning Psychology. New York: Harper & Row, 1975.

Hollingdale, R. J. Nietzsche: The Man and His Philosophy. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

Homer. The Iliad. Translated by Robert Fitzgerald. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Homer. The Odyssey. Translated by Robert Fitzgerald. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961.

Hugh of Saint-Victor. Didascalicon: A Medieval Guide to the Arts. Translated, with an introduction by J. Taylor. New York: Columbia University Press, 1961.

Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. In Great Books of the Western World, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Hume, David. - A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon, 1967.

Huxley, Aldous. The Doors of Perception. New York: Harper & Row, 1970.

Irenaeus. Against Heresies. In The Ante-Nicene Fathers, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Vol. 1. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1967.

Jackson, Timothy. "The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism." The Thomist 51, 2 (1987): 270—298.

Jaeger, Werner. Aristotle: Fundamentals of the History of His Development. Translated by R. Robinson. New York: Oxford University Press, 1948.

James, Henry. The Art of Criticism: Henry James on the Theory and Practice of Fiction. Edited by W. Veeder and S. Griffin. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

James, William. A Pluralistic Universe. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

James, William. Pragmatism and the Meaning of Truth. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

James, William. The Principles of Psychology. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

James, William. Varieties of Religious Experience. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

James, William. The Will to Believe. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Janson, H. W. History of Art. 3rd ed. New York: Abrams, 1986.

Jeans, Sir James. Physics and Philosophy. New York: Macmillan. 1943.

John of the Cross, Saint. Dark Night of the Soul. Translated and edited by E. Allison Peers. Garden City, N.Y.: Image Books, 1959.

Jones, Ernest. The Life and Work of Sigmund Freud. 3 vols. New York: Basic Books, 1953—57.

Jung, Carl G. Collected Works of Carl Gustav Jung. 20 vols. Translated by R. F. C. Hull; edited by H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire. Bollingen Series XX. Princeton: Princeton University Press, 1953—79.

Jung, Carl G. Memories, Dreams, Reflections. Rev. ed. Recorded and edited by A. Jaffe, translated by R. Winston and C. Winston. New York: Pantheon, 1973.

Kafka, Franz. The Complete Stories. Edited by N. N. Glatzer. New York: Schocken, 1971.

Kafka, Franz. - The Trial. Translated by W. Muir and E. Muir, revised by E. M. Butler. New York: Modem Library, 1964.

Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. Translated by L. W. Beck. New York: Bobbs-Merrill, 1956.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Translated by N. K. Smith. London: Macmillan, 1968.

Kant, Immanuel. Religion Within the Limits of Reason Alone. 2nd ed. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson. La Salle, Ill.: Open Court, 1960.

Keats, John. Poems. 5th ed. Edited, with an introduction by E. De Selincourt. London: Methuen, 1961.

Keepin, William. Some Deeper Implications of Chaos Theory. Draft. San Francisco: California Institute of Integral Studies, 1990.

Keller, Evelyn Fox. A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock. San Francisco: Freeman, 1983.

Keller, Evelyn Fox. Reflections on Gender and Science. New Haven: Yale University Press, 1985.

Kempis, Thomas à. The Imitation of Christ. Translated by L. Sherley-Price. Harmondsworth, England: Penguin, 1952.

Kepler, Johannes. The Harmonies of the World (V), and Epitome of Copernican Astronomy (IV and V). Translated by C. G. Wallis. In

Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Kepler, Johannes. "On the More Certain Fundamentals of Astrology." Foreword and notes by J. B. Brackenridge, translated by M. A. Rossi. Proceedings of the American Philosophical Society 123, 2 (1979): 85—116.

Kirk, Geoffrey S. The Songs of Homer. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Kirk, G. S., and J. E. Raven, eds. The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Koyré, Alexandre. The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli. Translated by R. E. W. Maddison. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

Koyré, Alexandre. From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.

Kubrin, David. "Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West." In The Analytic Spirit, edited by H. Woolf. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Kuhn, Thomas S. The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Laing, R. D. The Divided Self. New York: Penguin, 1965.

Laing, R. D. The Politics of Experience. Harmondsworth, England: Penguin, 1967.

Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Landes, David S. A Revolution in Time: Clocks and the Making of

the Modern World. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Lasch, Christopher. The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations. New York: Norton, 1979.

Leff, Gordon. The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century. New York: Harper & Row, 1976.

Leonardo da Vinci. Leonardo da Vinci. Edited by G. Nicodemi et al. New York: Reynal, in association with William Morrow, 1956.

Letwin, Shirley R. Pursuit of Certainty. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Levi, Albert William. Philosophy and the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Levi-Strauss, Claude. Structural Anthropology. Translated by C. Jacobson and B. 0. Schoepf. New York: Doubleday, 1967.

Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. In Great Books of the Western World, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

Lovelock, J. E. Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Lucretius. De Rerum Natura. Edited by C. Bailey. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Luther, Martin. The Bondage of the Will. Translated by H. Cole, with corrections by H. Atherton. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1931.

Luther, Martin. Martin Luther's Basic Theological Writings. Edited by T. F. Lull. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Lyotard, Jean-François. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Translated by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Machiavelli, Niccolà. The Prince. Translated by H. C. Mansfield, Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Magee, Bryan. Karl Popper. New York: Viking, 1973.

Marcuse, Herbert. Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. Boston: Beacon, 1974.

Marx, Karl. Capital. Translated by S. Moore and E. Aveling. 3 vols. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954—62.

Marx, Karl. The Communist Manifesto. Edited by A. J. Taylor. Baltimore: Penguin, 1968.

Marx, Karl. Economic and Philosophical Manuscripts. In The Marx-Engels Reader, edited by R. C. Tucker. New York: Norton, 1972.

McDermott, John J. The Culture of Experience: Essays in the American Grain. New York: New York University Press, 1976.

McDermott, Robert A. "Toward a Modern Spiritual Cognition." Revision 12 (Summer 1989): 29—33.

McInerny, Ralph. St. Thomas Aquinas. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982.

McKibben, Bill. The End of Nature. New York: Random House, 1989.

McNeill, William H. The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Melville, Herman. Moby-Dick, or the Whale. Berkeley: University of California Press, 1981.

Merchant, Carolyn. The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution. San Francisco: Harper & Row, 1980.

Merton, Thomas. "The Self of Modern Man and the New Christian Consciousness." In Zen and the Birds of Appetite, 15—32. New York: New Directions, 1968.

Michelangelo. The Complete Works of Michelangelo. Edited by M. Salmi et al. New York: Reynal, in association with William Morrow, 1965.

Miller, David L. The New Polytheism. 2nd ed. Dallas: Spring Publications, 1981.

Miller, Jean Baker, ed. Psychoanalysis and Women. New York: Penguin, 1973.

Milton, John. Areopagitica and Other Prose Writings. Edited by W. Hailer. New York: Book League of America, 1929.

Moltman, Jurgen D. The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology. Translated by J. W. Leitch. New York: Harper & Row, 1976.

Monod, Jacques. Chance and Necessity An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology. Translated by A. Wainhouse. New York: Random House, 1972.

Montaigne, Michel de. The Complete Essays. Translated by D. M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1958.

Morgan, Elaine. The Descent of Woman. London: Souvenir, 1972.

Mumford, Lewis. The Myth of the Machine. 2 vols. New York: Harcourt, Brace & World, 1967—70.

Nehamas, Alexander. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Neugebauer, O. The Exact Sciences in Antiquity. 2nd ed. Providence: Brown University Press, 1957.

Newton, Isaac. Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. 3rd ed. (1726), with variant readings, assembled by A. Koyré, I. B. Cohen, and A. Whitman. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Newton, Isaac. The Opticks. 4th ed. New York: Dover, 1952.

Nietzsche, Friedrich. Basic Writings of Nietzsche. Edited and translated by W. Kaufman. New York: Modern Library, 1968.

Nietzsche, Friedrich. The Gay Science. Translated by W. Kaufman. New York: Random House, 1974.

Nietzsche, Friedrich. Thus Spoke Zarathustra. Translated, with an introduction by R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1969.

Ockham, William of. Ockham's Theory of Propositions. Part II of the Summa Logicae. Translated by A. J. Freddoso and H. Schuurman, with an introduction by A. J. Freddoso. Notre Dame: University of Notre Dame, 1980.

Ockham, William of. Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae. Translated, with an introduction by M. J.. Loux. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

O'Meara, John J. The Young Augustine. New York: Alba House, 1965.

Origen. Contra Celsum. Translated by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Ovid. Metamorphoses. Edited by E. J. Kenney. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Pagels, Elaine. The Gnostic Gospels. New York: Random House, 1979.

Pagels, Heinz R. The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature. New York: Simon & Schuster, 1982.

Palmer, R. R., and Joel Colton. A History of the Modern World. 5th ed. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Panofsky, Erwin. Renaissance and Renascences in Western Art. New York: Harper & Row, 1969.

Pascal, Blaise. Pensées. Translated, with an introduction by A. J. Krailsheimer. Harmondsworth, England: Penguin, 1966.

Pauli, Wolfgang. "The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler." Translated by P. Silz. In C. 0. Jung and W. Pauli, The Interpretation of Nature and the Psyche. New York: Pantheon, 1955.

Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1971—89.

Perls, Fritz. Gestalt Therapy Verbatim. New York: Bantam, 1976.

Petrarch, Francesco. Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters: A Selection From His Correspondence. 2nd ed., rev, and

enlarged. Translated by J. H. Robinson and H. W. Rolfe. New York: Greenwood, 1969.

Piaget, Jean. The Child's Conception of the World. Translated by J. Tomlinson and A. Tomlinson. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Pico della Mirandola, Giovanni. "The Dignity of Man." in The Portable Renaissance Reader, edited by J. B. Ross and M. M. McLaughlin. New York: Penguin, 1977.

Pieper, Josef. St. Thomas Aquinas. Translated by D. MacLaren. New York: Sheed & Ward, 1948.

Pieper, Josef. Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy. Translated by R. Winston and C. Winston. New York: Pantheon, 1960.

Pindar. The Odes of Pindar. Translated by R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Plato. The Collected Dialogues. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Plato. Philebus and Epinomis. Translated by A. E. Taylor, with an introduction by R. Klibansky. London: Thomas Nelson, 1956.

Plotinus. The Enneads. Translated by S. MacKenna. 3rd rev. ed., by B. S. Page. Introduction by P. Henry. London: Faber and Faber, 1962.

Plutarch. Lives. Translated by J. Dryden. New York: Modern Library, 1967.

Polanyi, Michael. Persomal Knowledge. New York: Harper & Row, 1964.

Pope, Alexander. The Poetical Works of Alexander Pope. Edited by A. W. Ward. London: Macmillan, 1924.

Popper, Karl R. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. New York: Harper Torchbook, 1968.

Popper, Karl R. The Logic of Scientific Discovery. Rev. ed. New York: Harper & Row, 1968.

Prabhu, Joseph. "Blessing the Bathwater." in "On Deconstructing Theology: A Symposium." Journal of the American Academy of Religion 54, 3 (1987): 534—543.

Prigogine, Ilya. From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences. San Francisco: Freeman, 1980.

Ptolemy. The Almagest. Translated by R. C. Taliaferro. In Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Ptolemy. The Tetrabiblos. Translated by J. M. Ashmand. North Hollywood, Calif.: Symbols and Signs, 1976.

Quine, W. V. From a Logical Point of View. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1961.

Rahner, Karl. Hearers of the Word. Translated by M. Richards. Montreal: Palm, 1969.

Rahner, Karl. Theological Investigations. Vol. 13, Theology, Anthropology, Christology. Translated by D. Bourke. New York: Seabury, 1975.

Raine, Kathleen. Blake and Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Randall, John Herman. The Making of the Modern Mind. New York: Columbia University Press, 1976.

Rank, Otto. The Trauma of Birth. New York: Harcourt Brace, 1929.

Raphael. The Complete Work of Raphael. Edited by M. Salmi et al. New York: Harrison House, 1969.

Rattansi, P. M. "The Intellectual Origins of the Royal Society." Notes and Records of the Royal Society of London 23 (1968): 129—143.

Ravetz, Jerome R. Scientific Knowledge and Its Social Problems. London: Oxford University Press, 1971.

Redondi, Pietro. Galileo: Heretic. Translated by R. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Reich, Wilhelm. Character Analysis. New York: Noonday, 1949.

Rilke, Rainer Maria. Duino Elegies. Translated by C. F. Macintyre. Berkeley: University of California Press, 1961.

Ronan, Cohn A. Galileo. New York: G.P. Putnam's Sons, 1974.

Rorty, Richard. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rosen, Edward. Copernicus and the Scientific Revolution. Malabar, Fla.: Krieger Publications, 1984.

Ross, J. B., and M. M. McLaughlin, eds. The Portable Renaissance Reader. Rev. ed. New York: Penguin, 1977.

Ross, Sir William David. Aristotle. 5th ed. New York: Methuen, 1964.

Ross, Sir William David. Plato's Theory of Ideas. London: Oxford University Press, 1971.

Roszak, Theodore. The Making of a Counter Culture. New York: Doubleday, 1969.

Rothberg, Donald. "Philosophical Foundations of Transpers Psychology." journal of Transpersonal Psychology 18, 1 (1986): 1—34.

Rouner, Leroy S., ed. On Nature. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Rousseau, Jean-Jacques. Confessions. Translated by J. M. Cohen. Baltimore: Penguin, 1953.

Rousseau, Jean-Jacques. Emile, or Treatise of Education. Translated by B. Foxley. New York: Dutton, 1955.

Ruether, Rosemary Radford, ed. Religion and Sexism: images of Woman in the Jewish and Christian Traditions. New York: Simon & Schuster, 1974.

Ruether, Rosemary Radford, Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. Boston: Beacon, 1983.

Rufus, W. Carl. "Kepler as an Astronomer." in The History of Science Society, Johannes Kepler: A Tercentenary Commemoration of

His Life and Work. Baltimore: Williari and Wilkins, 1931.

Rupp, E. Gordon. Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521. New York: Harper & Row, 1964.

Russell, Bertrand. The Basic Writings of Bertrand Russell. Edited by R. E. Egner and L. E. Dennon. New York: Simon and Schuster, 1967.

Russell, Bertrand. A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster, 1945.

Russell, Bertrand. Why 1 Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects. New York: Simon and Schuster, 1967.

Salinger, J. D. Franny and Zooey. Boston: Little, Brown, 1961.

Samuels, Andrew. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Santillana, Giorgio de. The Crime of Galileo. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

Sarton, George. introduction to the History of Science. 5 vols. Huntington, New York: Krieger, 1975.

Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. Translated, with an introduction by H. E. Barnes. New York: Citadel Press, 1956.

Sartre, Jean-Paul. Existentialism and Humanism. Translated by P. Mairet. London: Methuen, 1948.

Sartre, Jean-Paul. Nausea. Translated by Lloyd Alexander. New York: New Directions, 1959.

Sartre, Jean-Paul. No Exit & The Flies. Translated by S.. Gilbert. New York: Alfred A. Knopf, 1946.

Schilpp, P. A., ed. Albert Einstein: Philosopher-Scientist. New York: Tudor, 1951.

Schilpp, P. A., ed. The Philosophy of Karl Popper. 2 vols. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

Scott, Joan Wallach. Gender and the Politics of History. New York:

Columbia University Press, 1988.

Sextus Empiricus. Scepticism, Man and God: Selections from the Major Writings. Translated by S. Etheridge, edited by P. P. Hallie. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1964.

Shakespeare, William. The Complete Works of Shakespeare. The Cambridge Edition Text, edited by W. A. Wright. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1936.

Sheehan, Thomas, ed. Heidegger: The Man and the Thinker. Chicago: Precedent, 1981.

Sheldrake, Rupert. A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation. Los Angeles: Tarcher, 1981.

Shelley, Percy Bysshe. Prometheus Unbound. Edited by L. J. Zillman. New Haven: Yale University Press, 1968.

Sherrard, Philip. "The Christian Understanding of Man." Sobornost 7, 5 (1977): 329—343.

Skinner, B. F. Beyond Freedom and Dignity. New York: Bantam, 1972.

Skinner, Quentin, ed. The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Edited, with an introduction by E. Cannan. New York: Modern Library, 1937.

Smith, Huston. Beyond the Post-Modern Mind. Rev. ed. Wheaton, Ill.: Quest, 1989.

Snow, C. P. Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Sophocles. The extant plays in 2 vols. of The Complete Greek Tragedies. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1954—57.

Spengler, Oswald. The Decline of the West. Translated by C. F. Atkinson. 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1945.

Spretnak, Charlene. Lost Goddesses of Early Greece. Boston: Beacon Press, 1984.

Squire, Aelred. "The Doctrine of the Image in the De Veritate of St. Thomas." Dominican Studies 4 (1951): 164—177.

Stein, Murray, and Robert L. Moore, eds. Jung's Challenge to Contemporary Religion. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.

Steiner, Rudolf. The Essential Steiner. Edited, with an introduction by Robert A. McDermott. San Francisco: Harper & Row, 1984.

Steiner, Rudolf. The Riddles of Philosophy. Spring Valley, N.Y.: Anthroposophic Press, 1973.

Steiner, Rudolf. A Theory of Knowledge Based on Goethe's World Conception. Translated by O. Wannamaker. Spring Valley, N.Y.: Anthroposophic Press, 1968.

Stendahl, Kristen. Meanings: The Bible as Document and Guide. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Sukenick, Ronald. The Death of the Novel and Other Stories. New York: Dial, 1969.

Taylor, A. E. Socrates: The Man and His Thought. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954.

Teilhard de Chardin, Pierre. The Phenomenon of Man. Translated by B. Wall, with an introduction by Julian Huxley. New York: Harper & Row, 1959.

Tester, S. J. A History of Western Astrology. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.

Thomas, Keith. Religion and the Decline of Magic. New York: Scribner, 1986.

Thomdike, Lynn. A History of Magic and Experimental Science. 8 vols. New York: Columbia University Press, 1923—58.

Tolstoy, Leo. Anna Karenina. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1935.

Tolstoy, Leo. The Death of Ivan Ilyich. Translated by L. Solotaroff. New York: Bantam, 1981.

Tolstoy, Leo. The Kingdom of God Is Within You. Translated by C. Gamett. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Tolstoy, Leo. War and Peace. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1931.

Tomlin, E. W. F. The Western Philosophers. New York: Harper & Row, 1957.

Torrance, Thomas F. Theological Science. London: Oxford University Press, 1978.

Toulmin, Stephen. Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts.Princeton: Princeton University Press, 1972.

Toynhee, Arnold J. A Study of History. Abridgement of vols. 1—VI, by D. C. Somervell. New York: Oxford University Press, 1947.

Vasari, Giorgio. Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects. Translated by J. Foster London: George Bell's Sons, 1890.

Virgil. The Aeneid. translated by Robert Fitzgerald. New York: Random House, 1983.

Vlastos, Gregory. Platonic Studies. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Voltaire. Philosophical Letters. Translated by E. Dilworth. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.

Voogd, Stephanie de. "C.G. Jung: Psychologist of the Future, 'Philosopher' of the Past." Spring 1977 (New York and Zurich: Spring Publications, 1977): 175—182.

Vrooman, J. R. René Descartes: A Biography. New York: G.P. Putnam's Sons, 1970.

Walsh, William H. Metaphysics. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

Watts, Alan. Beyond Theology. New York: Pantheon, 1964.

Watts, Alan. Psychotherapy East and West. New York: Pantheon, 1961.

Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Weinberg, Steven. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe. New York: Basic Books, 1988.

Weinstein, Donald, and Rudolph M. Bell. Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 to 1700. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Wellmer, Albrecht. "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism." Praxis International 4 (1985): 33 7—362.

Westfall, Richard S. Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century. New York: American Elsevier, 1971.

White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." Science 155 (1967): 1203—1207.

Whitehead, Alfred North. Process and Reality. Corrected ed. Edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.

Whitehead, Alfred North. Science and the Modern World. New York: Macmillan, 1925.

Whitehead, Alfred North, and Bertrand Russell. Principia Mathematica. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Whitfield, J. H. Petrarch and the Renascence. New York: Haskell House, 1969 (reprint of 1943 edition).

Whorl, Benjamin Lee. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Edited by J. B. Carroll. Cambridge: MIT Press, 1956.

Whyte, Lancelot Law. The Unconscious Before Freud. New York: Basic Books, 1960.

Wilkinson, Elizabeth M., and Leonard A. Willoughby. Goethe, Poet and Thinker. New York: Barnes & Noble, 1962.

Wind, Edgar. Pagan Mysteries in the Renaissance. Rev, and enlarged ed. New York: NortOn, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations. Translated by G. E. M. Anscombe. 3rd ed. New York: Macmillan, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, with an introduction by Bertrand Russell, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Wollstonecraft, Mary. Vindication of the Rights of Woman. Edited by M. Kramick. New York: Viking Penguin, 1978.

Wordsworth, William. Poetical Works. Rev. ed. Edited by T. Hutchinson and E. De Selincourt. Oxford: Oxford University Press, 1950.

Wordsworth, William, and Samuel Taylor Coleridge. Lyrical Ballads, 1798. 2nd ed. Edited by W. J. Owen. Oxford: Oxford University. Press, 1969.

Yates, Frances A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London: Routledge, 1964.

Yeats, William Butler. The Collected Poems. London: Macmillan, 1952.

Yeats, William Butler. A Vision. New York: Macmillan, 1956.

****

Reference Works

Bullock, Alan, and R. B. Woodings, eds. 20th Century Culture: A Biographical Companion. New York: Harper & Row, 1983.

Edwards, Paul, ed. The Encyclopedia of Philosophy. 8 vols. New York: Macmillan, 1967.

Encyclopaedia Britannica. 15th ed. 30 vols. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1977.

Flew, Antony, ed. A Dictionary of Philosophy. 2nd ed. New York: St. Martin's, 1984.

Gillispie, C. C., ed. Dictionary of Scientific Biography. 16 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Harvey, Sir Paul, ed. The Oxford Companion to Classical Literature. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Kinder, Hermann, and Werner Hilgemann. The Anchor Atlas of World History. Translated by E. A. Menze. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Liddell, H.. G., and R. Scott. A Greek-English Lexicon. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Oxford English Dictionary. Compact ed. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Rahner, Karl, et al., eds. Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology. 6 vols. New York: Herder and Herder, 1968.

Trager, James, ed. The People's Chronology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.

Wiener, Philip P., ed. Dictionary of the History of Ideas. 5 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.



كلمات شكر وعرفان

أبقاني مشوار تأليف هذا الكتاب الطويل مثقلاً بديون أعداد من الناس أكبر من أن آمل في التعبير لهم عن الشكر على النحو المناسب. إنني عميق الامتنان لكوكبة الرجال والنساء الآتية أسماؤهم الذين قرؤوا المخطوطة كاملة، ولأكثر من مرة واحدة في عدد غير قليل من الأحيان، والذين زودوني بما لا يقدر بثمن من التعليق النقدي والدعم: ستانسلاف غروف، برونو بارنهارت، روبرت ماكديرموت، جوزف كامبل، هيوستون سميث، ديفد ال مِلّر، كاثي برتشنايدر، دين جوهان، تشارلز هارفي، رن بتلر، بروس نيوول، وليم كيبن، ومارغرت غاريغان. يطيب لي أيضاً أن أتوجه بالشكر إلى أفراد كثر قرؤوا وعلقوا على مقاطع محددة من المخطوطة في مراحل مختلفة من رحلة الكتابة، بمن فيهم جيمس هِلْمان، روبرت بيلّاه، فريتيوف كابرا، فرانك بار، وليم وَبّ، غوردون تابّان، آيلرد سكواير، وليم بيرمنغهام، روجر وولش، جون ماك، وجوزف برابهو. أما زوجي هيثر مالكولم تارناس، التي تركت تأثيراً بالغ العمق في المحصلة النهائية بعينها التحريرية المدقّقة، أسئلتها النافذة إلى العمق، وأحكامها الحساسة، فقد كانت قارئة استثنائية الأهمية للكتاب على امتداد السنوات التي استغرقها تأليفه.

ربما هناك بضع جمل في هذا العمل لم تتوفر إمكانية الاعتراف بها وإيرادها في الهوامش مع الإتيان على ذكر مصدرها كتاباً أو مقالة، محاضرة، رسالة، أو حديثاً سبق له أن أثر في فهمي لفكرة معينة أو في الطريقة الفضلى لصياغتها. لذا فإن الببليوغرافيا تحاول إدراج قسط من ديوني الفكرية. إلا أن الاقتباسات الوجيزة نادراً ما تنصف إسهامات باحثين مثل دبليو كي سي غوثري، ام دي تشنو، جوزف بيبر، إيرنست فلهلم بنز، هيربرت بترفيلد، وليم كاكنيل، روبرت بيلّاه، وتوماس كون، إذا لم نومئ إلا إلى عدد ضئيل من أولئك الذين كان تأثيرهم في هذا الكتاب شديد الوضوح. يضاف إلى ذلك أن عدداً من الأفراد أسهموا على نحوٍ مباشر في تمكيني من

صياغــة التصور التاريخي الإجمالي للكتاب، وهنــا بالذات أريد أن أعبر عن تقديري لعــدد لا يحصره إحصاء من المناقشات الغنية الحافزة مع ستانسلاف غروف، برونو بارنهارت، جيمس هِلْمان، روبرت ماكديرموت، دين جوهان، هيوستون سميث، جوزف كامبل، وغريغوري بيتسون.

أمــا فيما يخص نشر الكتاب فمثقل أنا بالدين لوكيلي فريدريك هل وزميلته يوني نــادل؛ لروبرت ويــات وتري هنري من دار بالنتاين للنشــر؛ لبيتر غوزّاردي، مارغرت غاريفــان، جيمســ وولش، وجــون مايكل من دار هارمــوني للنشر؛ ولبــوكارا لَجَنْدْرَه علــى إطــلاق العملية كلها. إنني شديد الامتنان علــى الدعم المالي الذي وفره كل من جــوان رديش، آرثــر يونغ، بوكارا لَجَنْدْرَه، كرستوفر بــيرد، وفيليب دَلَفَتْن إضافةً إلى أعضــاء من عائلتــي تارناس ومالكولم، ذلك الدعم الذي مكنني من تكريس ما يكفي مــن الوقت لمهمة الكتابــة والبحث. كذلك لقي عملي لإنجــاز الكتاب مساعدة أخذت صيغاً مهمة من مايكل موري، ريتشاردبرايس، ألبرت هوفمان، آن آرمسترونغ، روجر نيوول، جــي أوغيلفي، معهد دراسة الوعي، ومطابع جامعــة برنستون. ثمة منحة من لورنســ اس روكفلر أتاحــت لي فرصة المشاركة في مشروع إيسالــن لإعادة النظر في الفلسفــة، سلسلــة نــدوات ممتدة ثلاث سنــوات جامعة لأعداد من كبــار الفلاسفة، أساتــذة اللاهوت، والعلماء. فالمناقشات اللافتة والمثيرة التي جرت في هذه اللقاءات لعبــت دوراً ذا شــأن في دفعــي إلى صياغــة التصور الثــوري لتاريخ الغــرب الفكري والروحــي المطــروح في ذيل هذا الكتاب، هذا التصور الذي قُدم للمرة الأولى في ندوة المشــروع الختاميــة التي كانت بعنــوان: «الفلسفــة والمستقبل البشــري» والتي عُقدت بجامعة كامبرج في آب/أغسطس 1989.

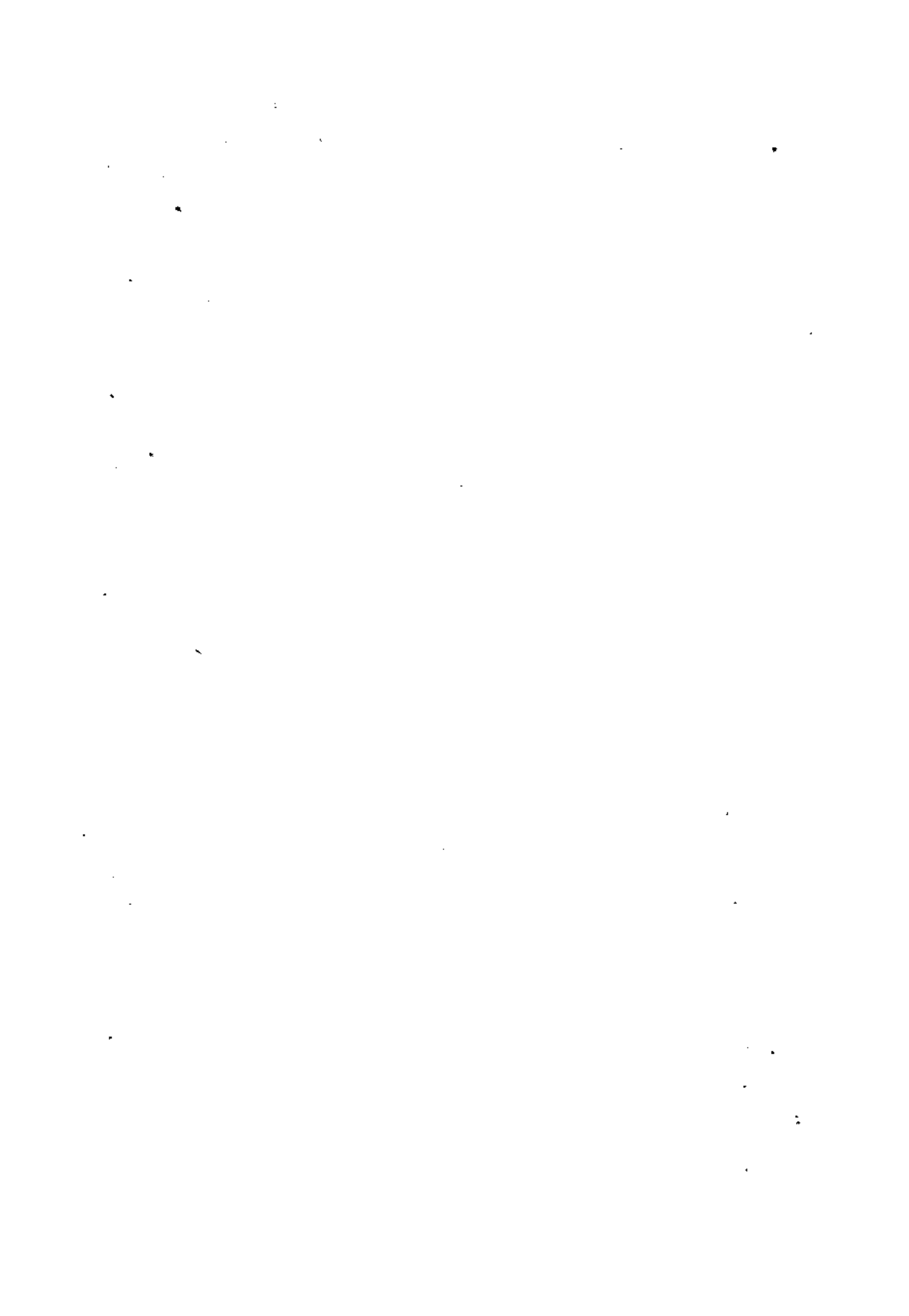
من شأن كلمات الشكر والعرفان هذه أن تبقى ناقصة إذا لم أبادر إلى التعبير عن تقديــري العميــق للدور البناء الــذي اضطلع به في حياتي كل من معهــد إيسالن حيث عشت بين عامي 1974 و1984؛ جامعة هارفارد التي واظبت عليها من عام 1968 إلى عــام 1972؛ والأساتــذة اليسوعيين الذين تتلمذت عليهــم في شبابي. بمعنى ما يمكن عد هذا الكتاب الثمرة الطبيعية لتلقي التعليم في، والاضطرار إلى استيعاب التأثيرات

الفكريــة المتنوعــة لجملة تلك الحوزات التعليمية الخاصة. آمـل أيضاً في أن يُرى هذا الكتاب فعل امتنان وعرفان بالنسبة إلى كل منها، كنا بالنسبة إلى العديد من الرجال والنساء الأوفياء الذين تقاسموا معي معارفهم ورؤاهم.

كذلك أريد أن أعبر عن الامتنان لأرض بيغ سور على الساحل الباسيفكي وروحها، هذه الأرض التي ظلت تُغذّيني، تتحداني، وتلهمني على امتداد السنوات التي انشغلت فيها بالكتاب.

أخـيراً، يطيـب لي أن أتوجــه بالشكـر إلى أبـوي، إلى زوجـي، وإلى أولادي. فلولا إيمانهـم ودعمهم المفعـم بالحب لما توفرت إمكانيــة تأليف هذا الكتــاب. إنني عميق الامتنان لكل فرد منهم.





المؤلف

ريتشارد تارناس: ولد عام ١٩٥٠م في جنيف السويسرية من أبوين أمريكيين.

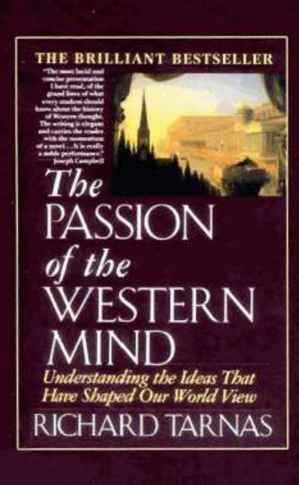
ألف كتباً عدة منها: آلام العقل الغربي (تاريخ العقل الغربي)، والكون والنفس.

يعمل أستاذاً للفلسفة وعلم النفس في معهد الدراسات الكلية في سان فرانسيسكو، كاليفورنيا.

المترجم

فاضل لقمان جتكر: من مواليد قرية الغسانية الجولانية السورية المحتلة، سنة ١٩٣٧م، يحمل إجازة في اللغة الإنجليزية ودبلوماً في التربية من جامعة دمشق عام ١٩٦٤م، عمل في الوظائف الإدارية والتعليمية حتى عام ١٩٨٤م، اتبع دورتين تعليميتين في كل من بريطانيا وهولندا، وتفرغ للترجمات الأدبية والسياسية والفكرية عن اللغتين الإنجليزية والتركية وإليهما، صدرت له منذ أواسط السبعينيات وحتى عام ٢٠٠٨ أكثر من ثمانين عنواناً مترجماً عن اللغة الإنجليزية والتركية منها: قصص مختارة لإرنست همنغواي والإمبراطورية لهاردت وينغري ومختارات قصصية لعزيز نيسن.

في الكتاب حشد لأصحاب العقول العظيمة في الحضارة الغربية وأفكارهم المحورية، من أفلاطون إلى هيغل، من أوغسطين إلى نيتشه، من كوبرنيك إلى فرويد. ينجح ريتشارد تارناس في اجتراح ما يشبه المعجزة المتمثلة في وصف مفاهيم فلسفية عميقة بسهولة ولكن دون سهولتها بات سفراً كلاسيكياً، ولما يمض على نشره سوى عشر سنوات؛ إنه كتاب آلام العقل الغربي، الذي هو مكتبة ليبرالية كاملة في مجلد واحد.



«أحد أكثر الكتب التي قرأتها: تنويراً وإقناعاً وجمال كتابة ويسر محاجة وأهمية». **-كايث ثومبسون**

«أكثر روايات أوديسة الغرب-التي امتدت ثلاثين قرناً بحثاً عن الحقيقة - إثارة في متناول الجمهور العريض، الذي يعرفه كاتب هذه الأسطر. إنه إنجاز عبقري». - **هاريسون شبرد، ذه هيلينك جورنال**

«أفضل تواريخ الفكر الغربي الذي سبق لي أن رأيته ملموماً بين دفتي كتاب واحد». - **هيوستون سميث، مؤلف أديان العالم**

«إنه مسح نقدي رائع، باحترامه المتأصل لكل من «ثقافة التيار الرئيس العليا في الغرب» و«العالم المتغير جذرياً» في عقد تسعينيات القرن العشرين، يوفر اختراقاً جديداً بالنسبة إلى العامة والاختصاصيين من القراء على حدٍّ سواء.. يمكنهم من التقاط الصورة الكبرى للثقافة الغربية، كما لو كان ذلك يحصل للمرة الأولى».

- **باتريشيا هولت، سان فرانسيسكو كرونكل**

«قوي، وسيبقى داعماً لنا عقوداً في الألفية الجديدة».

جون سكلي، رئيس ومدير تنفيذي لشركة حواسيب.

«إنه كتاب ممتاز وساحر ومأثرة: آسرة مثل رواية بوليسية؛ مثيرة مثل قصيدة. تتميز كتابة تارناس باليسر، بالتألق، بالحماسة، وهو يكشف لنا عن الدراما العظيمة لتطور العقل الغربي، فصلاً بعد فصل، مشهداً بعد آخر، بتفصيلٍ موجز وبحثي».

آن بيرنغ، ريسيرجنس

ISBN:978-9960-54-897-5







المعارف العامة
الفلسفة، علم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة/التطبيقية
الفنون، والألعاب والرياضة
الآداب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة